LUCHAS INDÍGENAS
Y TRAYECTORIAS POSCOLONIALES

ÁNGELA SANTAMARÍA
BASTIEN BOSA
ERIC WITTERSHEIM
EDITORES ACADÉMICOS



UNIVERSIDAD DEL ROSARIO · EDITORIAL ·

COLECCIÓN TEXTOS DE CIENCIAS HUMANAS
Y DE CIENCIA POLÍTICA

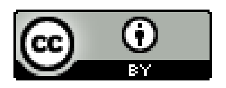


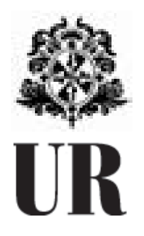


Luchas indígenas, trayectorias poscoloniales (Américas y Pacífico)

Bastien Bosa
Ángela Santamaría
Eric Wittersheim
(eds.)

BOSA, B., SANTAMARÍA, Á., and WITTERSHEIM, E., eds. *Luchas indígenas, trayectorias poscoloniales (Américas y Pacífico)* [online]. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, 2008, 212 p. Textos de ciencias humanas collection. ISBN: 978-958-5005-38-9. https://doi.org/10.7476/9789585005389.




UR

Luchas indígenas, trayectorias poscoloniales.
–Américas y Pacífico–

Luchas indígenas, trayectorias poscoloniales.
–Américas y Pacífico–

Bastien Bosa
Ángela Santamaría
Eric Wittersheim
—*Editores académicos*—

d

COLECCIÓN TEXTOS DE CIENCIAS HUMANAS

ISBN: 978-958-8378-37-4

Primera edición: Bogotá, D.C., mayo de 2008

Coordinación editorial: Editorial Universidad del Rosario
Corrección de estilo: María José Díaz Granados M.
Traducción: María Teresa Aparicio
Diagramación: Margoth C. de Olivos
Diseño de cubierta: Antonio Alarcón
Impresión: Cargraphics
Editorial Universidad del Rosario
Carrera 7 No. 13-41 Tel.: 2970200 ext. 7732-7736
editorial@urosario.edu.co

Luchas indígenas, trayectorias poscoloniales (Américas y Pacífico) / Editores Bastien Bosa …[et al.].—Facultad de Ciencias Humanas. Bogotá: Editorial Universidad de Rosario, 2008.
214 p.—(Colección Textos de Ciencias Humanas).

ISBN: 978-958-8378-37-4

Ciencia política / Democracia / Indígenas – Derechos civiles / Indígenas – Derechos políticos /
Elecciones / I. Título / II. Serie.

323.11 SCDD 20

Impreso y hecho en Colombia
Printed and made in Colombia

Contenido

Tercera parte

Entrar y durar en política: las especificidades del compromiso político indígena a la luz de las trayectorias militantes (Australia, Panamá y Vanuatu)

Introducción: la irrupción de la “cuestión indígena”

Bastian Bosa y Eric Wittersheim

Como consecuencia del movimiento mundial de descolonización, la cuestión indígena ha adquirido un visible reconocimiento después de los años setenta en América Latina y en las antiguas colonias de población anglófona y francófona. La “causa indígena” esconde, sin embargo, realidades muy diferentes. Desde el punto de vista demográfico los grupos identificados o que se identifican a sí mismos como “indígenas” pueden constituir una parte más o menos importante de la población de los Estados que los engloban. Pueden representar en algunos casos una minoría reducida (Australia y Colombia cuentan, por ejemplo, con una población indígena inferior al 3%), pero en otros, constituyen la mayoría de la población, como en el caso de las islas del Pacífico Sur, o países andinos como Bolivia y Ecuador. Igualmente, existen importantes disparidades frente al tratamiento dado por los Estados a esta temática (por ejemplo, el tipo de regímenes políticos o el nivel de vida de estas poblaciones). En fin, las historias coloniales y poscoloniales propias de cada país han generado formas distintas de reconocimiento social y político de las poblaciones indígenas. A pesar de estas diferencias, la emergencia de los movimientos indígenas se ha hecho visible con la entrada al campo político de grupos que hasta entonces habían sido excluidos. Este proceso ha sido posible a través de acciones militantes en terreno, o acciones ante los tribunales judiciales, pero también por la vía de las urnas cuando el peso demográfico así lo ha permitido. Algunos de estos grupos han logrado obtener para sus representantes un lugar en el seno de las instituciones del Estado, obteniendo un reconocimiento estatutario de la legitimidad indígena, la cual se funda a menudo en el desmonte de antiguas clasificaciones coloniales estigmatizantes.

Hace algunos años, en un artículo titulado “The Return of the Native”, publicado por la célebre revista norteamericana *Current Anthoprology*, Adam Kuper causó un gran revuelo cuando declaró que las reivindicaciones indígenas actuales reposan sobre bases científicamente falsas, y que su visión profundamente esencialista anunciaba un inquietante retorno del primitivismo. En sus conclusiones, este autor pone en cuestión la existencia misma y la legalidad de esta realidad indígena, reprochando además la producción de nuevos mecanismos de exclusión frente a quienes no podían usar la “etiqueta de indígena”. Así, el autor afirma cómo actualmente en ciertas regiones del mundo, es indispensable denominarse indígena para participar en procesos como el de

reivindicación de tierras, o la reclamación de derechos civiles, o tener trabajo. El autor hundió más el clavo publicando una versión abreviada de su texto en el *New Humanist*, una publicación mensual de izquierda muy respetada, cercana a la Unión Racionalista. Su artículo (que no era una entrevista, sino una columna) estaba acompañado de una caricatura donde se ve un horrible *skinhead* inglés expulsando a unos inmigrantes jamaicanos y pakistaníes, gritándoles a la cara: "¡El indígena aquí soy yo y no quiero ver otros indígenas en este lugar!" El punto de vista desarrollado por Kuper recuerda, por más de una razón, el paradigma de las tradiciones inventadas que critica la falta de autenticidad de las reivindicaciones indígenas lideradas por las luchas anticoloniales. Esta columna introduce un sentimiento de sospecha con respecto a las organizaciones y a los individuos que reclaman una legitimidad indígena (Wittersheim, 2006).

Los artículos presentados aquí no buscan defender una visión encantada o primitivista de estos grupos. Sabemos, retomando a Adam Kuper, que no existen "identidades naturales" puesto que las fronteras y las definiciones de los grupos sociales son necesariamente contingentes y reflejan las historias de procesos particulares (los grupos se hacen y deshacen, y de esta manera sus fronteras evolucionan). La situación de los pueblos indígenas no escapa a esta regla. Como ya lo dijimos, la diversidad de situaciones que se esconden detrás de la categoría "indígena" ilustra sin ambigüedad el hecho de que el destino social de estas poblaciones está íntimamente ligado a las historias coloniales específicas (en particular la historia de las modalidades prácticas de atribución de la ciudadanía). No buscamos de ninguna manera negar las dificultades y las contradicciones que atraviesan los pueblos indígenas en el contexto del reconocimiento de sus derechos. Por el contrario, se trata de hacer visibles las tensiones, los problemas de definición y de competencia, y las luchas por el poder. Ahora bien, lo que nos parece problemático de la postura de Kuper, es que ésta parece suponer que toda forma de reconocimiento indígena revela una forma de fraude. Su argumento sugiere que una persona no puede reivindicar legítimamente la pertenencia a un grupo, puesto que éstos no son naturales y no constituyen sino el reflejo de una construcción histórica y social particular

En la medida en que las identidades son siempre un producto social e histórico (la construcción de las naciones europeas del siglo XIX es tal vez el mejor ejemplo), el hecho de calificar como "falsas" las reivindicaciones de ciertos grupos puede aparecer como una forma de impostura intelectual. Declarar que ciertas identidades son "inventadas" (en este caso, las de los indígenas), es en efecto suponer que otras no lo son.[1]

---

[1] Ian Hacking (2001) denuncia los usos abusivos del concepto de "construcción social", el cual sirve generalmente como herramienta para denunciar no sin ironía la (i)rrealidad de los objetos sociales indeseables.

Si bien es cierto, lo que podríamos llamar la "revolución constructivista" ha jugado evidentemente un rol central y positivo en la renovación de las ciencias sociales desde los años ochenta (notablemente a través del rechazo de nociones esencialistas como aquellas de "identidad" o de "tradición"),[2] podríamos sin embargo denunciar ciertos excesos desde el punto de vista de sus implicaciones políticas (en algunas ocasiones negativas), pero igualmente debido a sus debilidades analíticas (Avanza y Laferté, 2005).

En un primer momento resaltaremos que el texto de Kuper se caracteriza por un desplazamiento de la crítica científica legítima del esencialismo hacia una lectura ideológica de los debates suscitados por las cuestiones indígenas.[3] Lejos de contribuir a una comprensión fina de los debates, la postura de denuncia de Kuper refuerza las ideas de aquellos que no reconocen la legitimidad "tradicional" de los representantes indígenas, y la situación "particular" de las poblaciones que éstos representan.[4] Aunque muchas de las investigaciones etnográficas y estadísticas demuestran la permanencia de las desigualdades sociales, algunas hablan de los supuesto "privilegios" de las poblaciones indígenas: "ellos pasan primero que los otros", "ellos no están en desventaja, sino por el contrario son privilegiados".[5] En este sentido, podríamos preguntarnos si el rol del investigador consiste en deslegitimar los grupos que estudia, cuando estos disponen solamente de una autoridad social limitada, por lo que se vuelven objeto de ataques regulares por parte de los medios de comunicación en el campo político.

La segunda crítica que se hace a Kuper es que no realiza un estudio de las prácticas sociales. Su análisis, centrado en los discursos y los símbolos, no es en última instancia sino la actualización de una lectura "invencionista", un modelo que funciona en cualquier escenario y tiempo, bajo la condición de hacer una economía de las prácticas y de las situaciones concretas. Pensamos, por el contrario, que para "tomar en serio" estos procesos[6] es esencial describir en detalle lo que ocurre en los diferentes grupos. Es fundamental, por ejemplo, analizar las estrategias discursivas de los actores y las luchas de clasificación existentes al interior de los grupos, o estudiar justamente las situaciones de tensión de las cuales habla Kuper, pero sin utilizarlas como armas para

---

2 Es importante resaltar los trabajos de Anderson (1983), Gellner (1983), Hobsbawm y Ranger (1983). Para una crítica del esencialismo de los movimientos regionalistas en el caso francés, consultar Bourdieu (1980).

3 Esta situación nos hace recordar las disputas libradas alrededor de la autoridad etnográfica, durante los años ochenta, entre los antropólogos y los nuevos representantes de los pueblos indígenas (Wittersheim, 2006).

4 Estas ideas surgen por lo general de los grupos más reaccionarios.

5 Esta crítica es la misma que se le hace a las políticas de discriminación positiva.

6 Para retomar la expresión de James Clifford (2000) sobre este tema.

desacreditar al movimiento indígena. El objetivo de este tipo de trabajos debe ser hacer inteligibles las acciones de los agentes y sus argumentos, gracias a un trabajo preciso de contextualización histórica. Igualmente, sería importante analizar la cuestión de la recepción local y la reapropiación de los discursos producidos en las instituciones internacionales sobre los pueblos indígenas. Al respecto, algunos de los textos de este libro muestran que los indígenas están lejos de ser *naifs* frente a los debates oficiales sobre lo "indígena". En muchas ocasiones, los indígenas se ven obligados a producir discursos "primitivistas" para responder a demandas institucionales preconcebidas (o para anticiparlas). Veremos que aunque es probable, como afirma Kuper, que "el" movimiento indígena se haya fortalecido en la ONU y "desde" el Banco Mundial, esto no significa que cada grupo indígena establezca sistemáticamente relaciones ideales con las instituciones internacionales (y con mayor razón, con los Estados de los cuales dependen). Por ejemplo, muchos de los Estados insulares del Pacífico tienen grandes dificultades con la Organización Mundial del Comercio (OMC), la cual no quiere reconocer la propiedad inalienable de los territorios indígenas, puesto que sería ir en contravía de los principios de libre intercambio económico y del desarrollo del mercado del trabajo remunerado. En Vanuatu, por ejemplo (en donde el 97% de la población es considerada como indígena), una ley constitucional tiene como objetivo la preservación del modelo económico de subsistencia de poblaciones con miras a controlar el éxodo rural masivo, más por razones económicas que como una forma romántica de protección de la autenticidad cultural. En el mismo sentido, aunque la fuerza de los discursos del origen es siempre muy importante, el paradigma de la autenticidad cultural está lejos de ser el único registro de legitimidad empleado por los grupos indígenas para reivindicar derechos específicos.

Es así como las reivindicaciones para el caso australiano, por ejemplo, se basan igualmente en demandas de tipo "político", relacionadas con el lugar acordado a estos grupos durante el periodo colonial. Lo que separa a los indígenas del resto de los australianos no es solamente el hecho de que representan una población "originaria", sino también la conciencia de compartir una historia específica de marginación (a través de la sumisión a reglamentaciones y a instituciones como el *Protection Board*).[7] Lo anterior se materializa hoy a través de diferencias evidentes en términos de indicadores sociales. Para tomar sólo dos ejemplos, la esperanza de vida de los indígenas australianos es de 17 años menos que otros australianos y, por el contrario, según

[7] Evidentemente, toda la población identificada como "indígena" no fue afectada de la misma manera por la historia colonial. Esto no implica que no exista de cierta manera un tipo de continuidad histórica.

las estadísticas tienen 13 veces más la posibilidad de ser encarcelados. ¿Este tipo de indicadores no son acaso suficientes como justificación para que se desarrollen intervenciones de tipo especial?[8]

En este sentido, nos parece que el investigador no puede contentarse con manejar irónicamente una denuncia de la “autenticidad” de la acción de tales o cuales grupos (alegando que se trata de construcciones sociales). Creemos que debe, por el contrario, aportar modestamente algunas luces críticas sobre procesos y situaciones particulares. El mensaje de este libro consiste finalmente en rechazar toda concepción fija sobre la identidad según la cual ciertos grupos representarían culturas más “verdaderas” que otras, más “sagradas” o más “auténticas”. Sin embargo, no se trata tampoco de convertirse de esta manera en los apóstoles de la denuncia generalizada de los grupos indígenas. El hecho de que se guarde la distancia frente a ciertas “fantasías antropológicas” no implica desconocer, en nombre de las exigencias universales del saber, la injusticia que estos discursos expresan en el escenario político público, cuando estas poblaciones hacen públicamente su entrada y “retoman la iniciativa”, explica Christian Geffray.[9]

Actualmente, numerosos autores –como lo muestra este libro– nos interesamos en la temática indígena, desde el cruce entre varias disciplinas, hasta ahora poco habituadas a asociar temas propios de la etnología y la cuestión del Estado (Hamelin y Wittersheim, 2002). Nos pareció más interesante estudiar la complejidad de estos movimientos a partir de observaciones de campo más que encerrarnos en debates teóricos sobre su supuesta “autenticidad” o “peligrosidad”. Es importante recordar cómo el reconocimiento creciente de la cuestión indígena ha cambiado de manera considerable las condiciones de realización de las investigaciones actuales. Hasta en los terrenos de investigación más exóticos, la etnología se ha visto confrontada a una serie de cuestiones institucionales hasta ahora desconocidas. De esta manera, los informadores se han vuelto militantes políticos, después elegidos o actores en el seno de las ONG, negociadores con los Estados o con los grandes grupos industriales. Este cambio

---

8 Kuper cita con relación al tema, de forma peligrosa, el reconocimiento de los “derechos indígenas” en Australia, específicamente habla del caso “Mabo”. Este caso, en efecto, permitió el reconocimiento de derechos territoriales a los indígenas (Merle, 1998). Sin embargo, se trató más bien de una decisión jurídica que tuvo efectos sobre todo a nivel simbólico. Ningún propietario australiano no indígena tuvo que pagar indemnizaciones.

9 En una reseña del libro *Anthropologues en danger. L'engagement sur le terrain* (Agier, 1997). Esta referencia al compromiso del investigador con relación a su terreno está lejos de ser anecdótica: “los investigadores sin ignorar que las demandas vehiculan ilusiones, no pueden faltar a sus responsabilidades cívicas y científicas, cuando la inquietud identitaria aparece como constitutiva de la condición social y política de sus interlocutores” (Geffray, 1999).

total ha sido sorprendente, a pesar de la persistencia de una retórica centrada en el tema del reconocimiento cultural. Esta "toma de iniciativa" tiene lugar en gran parte a través de la reapropiación de instituciones que habían posibilitado las condiciones de exclusión: como la escuela, el voto y la economía de mercado.

Partiendo de estas observaciones, este libro versa sobre las modalidades de participación política de los indígenas en diferentes contextos nacionales (y en dos continentes: las Américas y el Pacífico). Este libro trata entonces de abordar ciertos aspectos del fenómeno a través de tres ejes principales: el primer eje trata sobre la diversidad de los registros de legitimación ("tradicional", militante) utilizados en el juego político municipal en Nueva Caledonia (Benoît Trépied), en la Guayana (Stéphanie Guyon) y en Ecuador (Nadège Mazars); el segundo eje, en un nivel de análisis distinto (local, nacional e internacional), se centra en la movilización de técnicas jurídicas para la reivindicación indígena en Chile (Fabien Le Bonniec) y en Colombia (Ángela Santamaría); finalmente, el tercer eje aborda el tema de las condiciones sociales del compromiso militante, y a la inversa, del abandono del compromiso de los militantes indígenas a través de trayectorias singulares: a partir del caso de los indígenas australianos (Bastien Bosa), los militantes en Vanuatu (Eric Wittersheim), y Panamá (Mónica Martínez Mauri).

En el mismo sentido, los artículos aquí presentados articulan aproximaciones etnográficas, prestando especial atención a las prácticas sociales concretas en las cuales estos procesos se encarnan, y una mirada socio-histórica teniendo en cuenta las historias coloniales específicas de cada región. De esta manera, este libro propone pistas de reflexión originales susceptibles de interesar a antropólogos y politólogos y, más generalmente, a todos los que trabajan hoy sobre estas cuestiones (tales como militantes, estudiantes y periodistas). En la disciplina antropológica este trabajo se inscribe en el prolongamiento de estudios que otorgan un lugar especial al análisis del discurso militante y a las acciones políticas de los "indígenas", contrastándolas con las condiciones sociales e históricas de su producción. Esto busca contrarrestar aquellos trabajos que adoptan una postura descontextualizada que apunta a estudiar a estos grupos como aislados culturalmente. Así mismo, el estudio de las tentativas de irrupción y entrada en política (de los fracasos o éxitos) de los representantes indígenas en el campo jurídico y político, permite aportar una mirada renovada sobre las cuestiones trabajadas desde hace mucho tiempo por las ciencias políticas. La aceptación o, al contrario, el rechazo por parte del Estado de ese personal poco "ortodoxo", y de sus reivindicaciones, implica innovaciones jurídicas e institucionales que pueden desembocar en situaciones sociales inéditas. Este libro busca presentar aquí algunas de estas configuraciones.

Referencias

Agier, M. (ed.) (1997). *Anthropologues en danger. L'engagement sur le terrain*. Paris: Jean-Michel Place.

Anderson, B. (1996) [1983]. *L'imaginaire national*. Paris: La Découverte (éd. orig. *Imagined Communities, Reflection on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso).

Avanza, M. y G. Laferté (2005). Dépasser la "construction des identités"? Identification, image sociale, appartenance, *Genèses*, 61: 134-152

Bourdieu, P. (1980). L'identité et la représentation. Éléments pour une réflexion critique sur l'idée de région. *Actes de la recherche en sciences sociales*. 35: 63-72.

Clifford, J. (2000). Taking Identity Politics Seriously: "The Contradictory, Stony Ground...", in P. Gillroy, L. Grossberg y A. McRobbie (eds.). *Without Guarantees: Essays in Honour of Stuart Hall*. London: Verso.

Geffray, C. (1999). Compte-rendu de: Michel Agier (ed.). *Anthropologues en danger. L'engagement sur le terrain*. Paris: Jean-Michel Place. 1997. In *L'Homme*, 149: 211-14.

Gellner, E. (1989) [1983]. *Nations et nationalisme*. Paris: Payot (éd. orig. *Nations and Nationalism*. Ithaca: Cornell University Press).

Hacking, I. (2001). *Entre science et réalité. La construction sociale de quoi ?* Paris: La Découverte.

Hamelin, Ch. y E. Wittersheim (dir.) (2002). *La Tradition et l'Etat. Eglises, Pouvoirs et Politiques Culturelles dans le Pacifique*. Paris: L'Harmattan (*Cahiers du Pacifique Sud Contemporain 2*).

Hobsbawm, E. y T. Ranger (eds.) (2006) [1983]. *L'invention de la tradition*. Paris: Editions Amsterdam (éd. orig. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press).

Kuper, A. (2003a). The Return of the Native, *Current Anthropology*. 44 (3).

2003b "The Return of the Native", *New Humanist*, vol. 118, number 3, October. (téléchargeable sur internet: http://newhumanist.org.uk/631)

Merle, I. (1998). Le *Mabo Case*. L'Australie face à son passé colonial. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*. 2: 209-229.

Wittersheim E. (2006). *Des Sociétés dans l'Etat. Anthropologie et situations postcoloniales en Mélanésie*. Paris: Aux Lieux d'Être.

Primera parte

Legitimidades “tradicionales” en el juego político municipal (Ecuador, Nueva Caledonia, Guayana Francesa)

Los tres artículos que siguen presentan casos de movilizaciones políticas recientes, que han puesto en escena diferentes registros de legitimidad en el ámbito de la administración municipal. En el marco de la gestión comunal (Ecuador y Nueva Caledonia) o de los procesos electorales (Guayana), representantes municipales, responsables de los partidos, y autoridades “tradicionales” establecen estrategias de colaboración u oposición alrededor de temas específicos en discusión. Nadège Mazars analiza cómo un representante del movimiento indígena ecuatoriano, alcalde desde hace nueve años, estableció nuevas estructuras de decisión de tipo participativo a partir de formas “tradicionales” de organización política. Alrededor de un conflicto sobre el trazado del cauce del agua entre autoridades tradicionales y consejeros municipales kanak, Benoît Trépied describe las oposiciones políticas inéditas que se suscitan en un municipio de Nueva Caledonia, en medio de la toma del poder institucional por parte de un grupo de militantes independistas. Finalmente, Stéphanie Guyon estudia la manera como una protagonista de la política guyanesa moviliza la legitimidad “tradicional” y la legitimidad partidista a través de una estrategia de oposición al alcalde del lugar. Estos tres artículos tratarán de demostrar cómo los actores indígenas construyen, se apropian y articulan diferentes formas de legitimidad, poniéndolas en práctica según las estrategias locales.

1. Kanak "tradicionales"[1] contra los elegidos FLNKS: la batalla del agua de Koné (Nueva-Caledonia, 2004)

Benoît Trépied

Las transformaciones de un combate político

¿Qué pasa cuando los "indígenas" ya no son una minoría en lucha sino que se toman el poder, aunque parcialmente? Este es el tema de mayor actualidad en Nueva Caledonia, desde que los miembros del Frente de Liberación Nacional Kanak y Socialista (FLNKS) han accedido a los puestos de mando en las numerosas instituciones públicas después de la firma del Acuerdo de Matignon en 1988. Estos pusieron fin al periodo llamado "Acontecimientos", iniciado en 1984, durante el cual las confrontaciones violentas enfrentaron a los Kanak que estaban en lucha por la independencia y los *loyalistes*[2] de Caledonia de origen europeo, asiático o de Oceanía. Desde el retorno de la paz, la cuestión de la independencia ha sido rechazada repetidas veces. El Acuerdo de Nouméa, firmado en 1998, organizó a partir de ese momento una transferencia progresiva e irreversible de las competencias del Estado en estos territorios hasta el 2014, momento en el que la población podrá votar por medio de un referéndum la independencia. Nueva Caledonia recobrará entonces su soberanía plena.

Como contrapartida por el "abandono momentáneo" de la perspectiva de la independencia, el FLNKS obtuvo del Estado el otorgamiento de importantes medidas de recuperación económicas y sociales a favor de "la sabana" (*la brousse*) y de las islas Loyauté. Estos territorios marginales y poblados en su mayoría por los Kanak, reagrupan zonas rurales exteriores a Nouméa, la única ciudad del país. La creación de tres provincias provistas de competencias ampliadas permitió a los líderes políticos independentistas tomar el poder después de 1989 en las provincias del norte y las islas, donde el voto de los *loyalistes* es minoritario, mientras que la Provincia del Sur, que comprende a Nouméa y la mayoría de las poblaciones que no son Kanak, quedaba anclada del lado profrancés. Dotadas de instrumentos financieros importantes (sociedades públicas de inversión; respectivamente Sofinor y Sodil para el

1 La categoría utilizada en francés es *coutumier*.
2 Es decir aquellos que desean seguir siendo fieles a Francia.

norte y las islas), las provincias independentistas han podido impulsar políticas en favor del desarrollo y del reequilibrio económico. En el nivel municipal, los militantes del FLNKS han superado las dificultades y se han comprometido masivamente en los concejos municipales. Hoy en día los independentistas poseen una parte importante del poder público en Nueva Caledonia, a la cabeza de dos o tres provincias y de la mayoría de las alcaldías.[3]

Aunque se trata de un proceso que no ha terminado, la reivindicación kanak de descolonización e independencia se ha extendido parcialmente. Este cambio institucional y político, fruto del violento combate de los años ochenta, ha transformado el asunto de la "cuestión indígena" en el país. Amparándose ya no en las armas, sino en las instituciones para erigirlas como instrumentos de lucha, los responsables independentistas han cambiado de discurso y de prácticas. Renunciando a los bloqueos y eslóganes anticolonialistas de los "Acontecimientos", el movimiento nacionalista kanak se moviliza desde la idea de "preparar la independencia", a través de una lógica de gestión, y a partir de la necesidad de "construir el país".[4] Esta "preparación" se debe hacer dentro de la esfera institucional, con el aprendizaje por parte de los Kanak de la gestión de los asuntos públicos, pero también en los campos educativo (programa de formación acelerada de los cuadros profesionales Kanak), social (acceso público al servicio de agua y electricidad en las "tribus"),[5] y económico (micro y macro proyectos de desarrollo). Esas vastas obras de acción pública, desarrolladas en las instituciones por los líderes independentistas, constituyen desde entonces la estrategia privilegiada de el FLNKS a fin de obtener en el 2014 las condiciones socioeconómicas y políticas para una verdadera emancipación del país.

Las discusiones sobre el agua en Koné

¿Cómo se reposicionan los elegidos, militantes y simpatizantes independentistas con respecto a las trasformaciones de la lucha del pueblo Kanak? ¿Cómo el paso de los registros reivindicativos a la lógica institucional son administrados, explicados

---

3 Sobre la evolución de la política reciente de Nueva Caledonia, desde el viraje independentista, ver Bensa (1995, 1998), Christmacht (2004), así como las reflexiones del líder histórico del FLNKS, Jean-Marie Tjibaou (1996), y del presidente actual de la Provinica del Norte, Paul Néaoutyine (2006).

4 Christine Demmer (2002) analiza con sutileza las mutaciones de la ideología nacionalista Kanak y sus implicaciones en el terreno de la jerarquía de la tribu luego de la creación efímera de las "regiones" en 1985-1987, que serán reemplazadas por las provincias a partir de 1988.

5 Las "tribus" constituyen los pueblos Kanak, de reagrupamiento forzado, creados bajo el periodo colonialista. El "pequeño jefe" y su "Consejo de Ancianos" son las únicas autoridades reconocidas por la administración. Un "distrito", a la cabeza del cual se encuentra un "gran jefe" designado hoy en día bajo el vocablo general de "tradicional". Ver sobre ese tema a Saussol (1979), Merle (1995, 2004), Faberon y Postic (2004).

y percibidos localmente? ¿Qué tipo de modificaciones tienen lugar en las relaciones entre las elites militantes a partir del momento que ocupan el poder y su "base" independentista en las "tribus"? El episodio de la crisis de junio-julio de 2004 sobre el agua potable (*adduction d'eau potable*, AEP) de Grombaou-Néami en el municipio de Koné, que nos proponemos examinar aquí, nos permite tener algunas pistas para responder estas preguntas.[6] La pugna entre el equipo municipal independentista y las autoridades de la tribu de Néami revela, en efecto, tensiones inéditas entre actores que comparten globalmente referencias sociales idénticas y una visión política análoga, pero en el marco de nuevas relaciones entre elegidos y administrados. Las diferencias entre las estrategias de representantes y representados son unos buenos indicadores de las transformaciones sociales que se despliegan en este contexto de descolonización progresiva.

El conflicto del agua en Néami permite además analizar el hecho de la posición central ocupada por el municipio de Koné en la estrategia global de los movimientos independentistas. Capital de la Provincia del Norte, este municipio rural de la costa oeste cuenta con nueve tribus Kanak diseminadas, y un pueblo fundado por los europeos en la época colonial. Este municipio acogerá posteriormente una gran fábrica de transformación de níquel administrada por la empresa *suiza Xstrata* (49% del capital) y la Sociedad Minera el Pacífico del Sur (SMSP, 51% del capital) perteneciente a la Sofinor, bajo el control de los independentistas Kanak. La industrialización acelerada de la zona, y la urbanización, transformarán a Koné en una verdadera ciudad, polo económico competidor de Nouméa, vitrina de la gestión política independentista, y símbolo del reequilibrio deseado y emprendido por los dirigentes Kanak.

En consecuencia, todos los juegos políticos locales se verán afectados fuertemente por la perspectiva del desarrollo económico. En este sentido, importantes sumas de dinero fluyen en la región. Por su parte, la especulación financiera causa estragos en los terrenos del derecho común y la construcción de nuevas viviendas en las "tierras tradicionales" (propiedades inalienables de las "tribus") implica múltiples negociaciones entre elegidos, independentistas y "autoridades tradicionales". Finalmente, la presión sobre los recursos naturales se acentúa. En particular, el agua suscita debates y discusiones intensas. Los elegidos municipales tienen grandes dificultades para enfrentar el aumento previsto de la demanda con respecto al incremento futuro de la población a causa de las reservas reducidas del municipio.

El proyecto de la AEP Grombaou fue elaborado en este contexto. Éste permitiría, a partir de la fuente de Grombaou localizada en la proximidad de la tribu montañosa

6 Nos situamos aquí en la perspectiva metodológica y heurística llamada "juego de escalas". Ver sobre ese tema la obra colectiva dirigida por Jacques Revel (1996).

de Néami, alimentar en un principio tres tribus situadas río abajo (Noéli, Tiaoué y Poindah), las cuales sufrían de una falta crónica de agua. Finalmente, este proyecto permitiría alimentar una gran parte del municipio. Según el programa de trabajos contratados en el momento de la encuesta etnográfica, un cauce debe bajar directamente de la fuente de Grombaou a la tribu de Noéli (sin conectar a Néami). Después de la canalización debe partir en direcciones opuestas hacia las tribus de Tiaoué y de Poindah.

Este proyecto AEP ha tenido numerosos episodios de agitación social, desde su elaboración a principios de los años setenta. El trazado de los cauces ha sido modificado varias veces, la obra fue destruida en el curso de los llamados "Acontecimientos", y los sobre costos financieros obligaron a los responsables políticos a parar momentáneamente los trabajos en el curso del año 1990. Así mismo, algunos habitantes de las tribus vecinas han bloqueado la obra en varias ocasiones. Por un lado, las tribus exigen que los jóvenes sin empleo de la tribu de Néami sean contratados como mano de obra prioritaria. Por otro lado, las tribus buscan evitar el paso de los cauces a través de lugares sagrados de los clanes. Los equipos municipales del FLNKS, en el poder después de 1983, han estado atentos a las inquietudes denunciadas por su base electoral; en la mayoría de ocasiones han logrado aclarar los conflictos a través de la concertación y el diálogo. Sólo desde 1997, fecha del último bloqueo, los trabajos prosiguieron sin contratiempos. La llegada del agua de Grombaou a los cauces de Tiaoué, Noéli y Poindah se programó para septiembre de 2004.

Ahora bien, el 7 de junio 2004, el alcalde Kanak Joseph Goromido, de 45 años, originario de la tribu de Netchaot, y líder local del Partido de Liberación Kanak-Palika, junto con la Unión Caledoniana (UC) del FLNKS, recibe una carta de protesta del Consejo de los Ancianos de Néami. Las autoridades de la tribu expresan su descontento con respecto al proyecto AEP, el cual amenazan con bloquear de nuevo.

Luego de varias discusiones internas sobre las estrategias por seguir, el alcalde y su equipo logran finalmente superar la crisis después de una reunión de conciliación que tuvo lugar en Néami al final del mes de julio siguiente. Para comprender cómo se desarrolló el bloqueo, queremos revisar aquí los episodios sucesivos del conflicto, haciendo énfasis en los argumentos utilizados por las partes, las cuales tenían puntos de vista subjetivos y opuestos. Así es posible comprender cómo el replanteamiento de la política actual del movimiento independentista, marcado por la emergencia de una ideología técnica y desarrollista ligada a la práctica institucional, ha suscitado la reevaluación de las estrategias y de los intereses de los actores "de base", directamente enfrentados al cambio social de gran impacto que tiene curso en este momento en la región de Koné.

Amenazas de un bloqueo: la carta del Consejo de Ancianos de Néami

La carta que recibió el alcalde el 7 de junio de 2004 estaba escrita en computador y firmada en nombre del Consejo de Ancianos de la tribu de Néami, por el jefe y el presidente del concejo. El tono de la carta era claramente hostil al equipo municipal, dirigido por el Palika después de su victoria sin precedentes en las elecciones municipales de 2001. Contando con siete votos de ventaja sobre la UC, y en razón de la forma de escrutinio mayoritario, el Palika posee en efecto 19 escaños sobre 27, entre los cuales están el alcalde y ocho “*adjoints*”.[7] Luego de haber recordado brevemente el histórico proyecto AEP Grombaou y las exigencias iniciales de la tribu de Néami en los años setenta, durante el aprovisionamiento de agua de Poindah y Néami, y después de Tiaoué y Noéli, los jefes tradicionales inician una confrontación directa con los elegidos. Les reprochan las modificaciones unilaterales del trazado y denuncian la falta de concertación. Formulando sobre la marcha el rol que juegan en el mundo Kanak “los dueños del agua” en el proceso de atribución de este precioso recurso, exigen en consecuencia unas “regalías” (*royalties*) sobre su utilización y amenazan con bloquear los cauces si sus reivindicaciones no son satisfechas. A continuación se citan algunos apartados de estas cartas:

> Desde el fallecimiento de esas personas [los líderes del proyecto en los años setenta] el expediente cayó en el olvido para reaparecer bajo el mandato de Marcel Nédia [alcalde desde 1995 al 2001]. El mandato siguiente [es decir el suyo] dio curso a la instrucción del expediente sin ninguna otra concertación con la tribu de Néami. Ni siquiera sabemos hasta dónde debe ir su conducta AEP ...
>
> Nuestra concepción del agua: el recurso del agua de Néami no es una cuestión casual. El curso del agua es el resultado de la reunión subterránea de cinco cauces distintos de agua. Esta unificación es la obra de nuestros viejos, por el bien de la población, sobre esa vertiente del oeste que esta más bien seca. El agua es vida, sin agua ninguna vida es posible. Por otra parte, les recordamos que entre nosotros, los Kanaks, existen unos maestros del agua. Son esas personas que se hacen cargo del trabajo del agua para el bien de todos con el respeto de cada uno. Es por esta razón que reclamamos unas regalías (*royalties*) sobre la fijación de la tarifa del agua del municipio. En efecto, se trata del mismo razonamiento que para la arena o El guijarral que las empresas retienen en los cauces de agua para las necesidades de la construcción. Entendemos muy bien que hay que hacer unos mantenimientos y reparaciones durante la duración de la vida de un conducto. Pero cuando todo el equipo está en buen estado de funcionamiento, ¿dónde van los ingresos del agua? También comprendemos muy bien que este dinero pueda servir para otras preocupaciones

[7] Koné era hasta ese momento un feudo histórico de la UC. Recordemos que la UC y Palika son los dos principales partidos kanak independentistas del FLNKS.

públicas. Pero nos preguntamos si hacemos parte de ese público, en vista de la comunicación que se nos otorga.

Nuestra evaluación de la situación actual es la siguiente: desde la reactivación del proyecto por Marcel Nédia, los alcaldes han cambiado y con ellos la comunicación entre nosotros. Aquí están los cambios que hemos constatado con respecto a la palabra dada inicialmente.

Cambio del trazado inicial sin informar a la tribu. Ninguna información escrita u oral ha sido hecha a la tribu sobre la elección operada y la evolución del cauce. Por suerte nos hemos podido beneficiar de algunos empleos cuando los trabajos se realizan en nuestras tierras.

No hay respeto de nuestra palabra. Sus decisiones han sido tomadas sin una concertación con nosotros. Estamos afligidos al constatar su falta total de consideración y sus denegaciones con respecto a nosotros.

Ninguna información concerniente al servicio de transporte de AEP en nuestras nuevas zonas de vivienda.

Nuestra posición con respecto a la situación actual: el Consejo de Ancianos constata que ustedes han tomado su decisión de una forma unilateral. Les informamos que por nuestro lado, también tomamos de manera unilateral la decisión de bloquear toda salida de agua AEP de Néami hasta el establecimiento de una relación sana y respetuosa entre nosotros.

La actitud y los argumentos del Consejo de Ancianos sobre este asunto muestran tensiones reveladoras de las modificaciones del contexto socioeconómico y político suscitadas por la nueva estrategia de gestión del movimiento independentista. Ahora que la lucha está parcialmente ganada en Koné (los independentistas están en el poder en la Alcaldía y en la provincia, y el municipio se prepara para acoger la Fábrica del Norte), la pregunta que surge es, ¿cómo administrar las relaciones de poder sociales y políticas en el seno del mundo Kanak “triunfante”? ¿Cual es la lógica del poder privilegiado?

La carta de protesta originaria de Néami parece estructurarse alrededor de esta pregunta y de una fuerte defensa en favor de las tribus y de los clanes, los cuales representan espacios políticos kanak de referencia privilegiados. Este punto de vista no se traduce forzosamente en una denegación o en un rechazo categórico de las instituciones electorales. Desde los años sesenta, los elegidos a nivel municipal se han impuesto en el seno del mundo Kanak dotados de un poder de acción objetivamente más amplio que el de los jefes tradicionales.[8] La carta parece más bien expresar el

8 Ver sobre ese tema los trabajos de Eric Soriano (2001) y mi tesis de doctorado (Trépied, 2007).

deseo de los responsables de las tribus de ser tomados en cuenta y consultados durante la elaboración de las políticas públicas. Esta tentativa de autolegitimación les permite aprovechar la ocasión para situarse en una posición favorable con respecto a las nuevas oportunidades suscitadas por el desarrollo económico de Koné. A la luz de esas modificaciones del juego político local, conviene analizar más precisamente cómo la toma de posición del Consejo de los Ancianos de Noémi está defendida y concretamente articulada por la cuestión del agua.

Es importante señalar de antemano que en el correo enviado al alcalde, la cuestión del aprovisionamiento de agua de la tribu de Néami se menciona solo brevemente al final del texto (“ninguna información concerniente al servicio de transporte de la AEP de nuestras nuevas zonas de vivienda”). Este punto será central durante la reunión de conciliación entre los elegidos y los habitantes de Néami. La carta insiste en tres elementos conflictivos, a saber: el problema de las relaciones y de las formas de comunicación entre el Consejo de Ancianos y la municipalidad, la cuestión de las repercusiones financieras, y las modificaciones del trazado derivadas de las nuevas prioridades del servicio de transporte. Incluso en ese último caso, la carta no suministra detalles precisos sobre el itinerario en cuestión. La lectura de la carta invita a encontrar en otro lugar la explicación de los movimientos de protesta.

El problema de las relaciones de poder entre el alcalde y el Consejo de Ancianos aparece evidentemente como el punto de conflicto principal. Sin embargo, antes de ver cómo los responsables de la tribu tratan de sacar provecho de esa relación de fuerza, es importante preguntarse sobre la pertinencia o no del criterio partidista para analizar la crisis. Además de la oposición tribu/alcalde, es necesario preguntarnos si tenemos aquí un caso de oposición interna del movimiento independentista de tipo UC/Palika, como una expresión de las numerosas luchas electorales fratricidas a las cuales se han entregado los dos partidos en Koné después del fin de los “Acontecimientos”. Igualmente, cabe preguntarse si la victoria sin precedentes de Palika en las elecciones de las provincias de 1999 y las municipales de 2001, obteniendo a partir de ese momento, y por primera vez, la mayoría de los puestos de responsabilidad en el Norte, no juega un rol fundamental en el movimiento tribal contra la municipalidad. No es evidente la respuesta en uno u otro sentido. La tribu Néami se ha dividido en partes más o menos iguales entre los dos principales partidos del FLNKS. El “pequeño jefe”, el presidente y la mayoría del consejo de Ancianos son UC, pero varias famillas que disponen de un peso socio-político importante están afiliadas al Palika (el único concejal[9] Palika de

[9] En francés: “conseiller municipal”.

Néami es miembro de una de ellas).[10] Si bien no existe una respuesta clara sobre el rol eventual de la pertenencia partidista en la crisis, podemos resaltar que la carta no deja de oponer el mandato UC precedente a la del equipo actual. Esos indicios dibujan un segundo plano partidista más bien antagonista, que ha podido radicalizar la primera oposición entre "tradicionales" y elegidos. Pero la pertenencia al Palika del autor de la carta tempera en parte esta hipótesis como se verá más adelante.

Alrededor de las principales quejas que los "viejos" de Néami llevan a la municipalidad, existe una tentativa de redefinir la relación de fuerzas con los elegidos municipales. En el corazón de este conflicto de autoridad entre dos instituciones locales en competición, los responsables de la tribu utilizan diferentes recursos para (re)-posesionarse como interlocutores ineludibles con los cuales la Alcaldía va a tener que transigir. En este contexto, la utilización del registro "tradicional" parece central desde el punto de vista estratégico y merece un análisis.

En nombre de la "costumbre"

Desde este punto de vista es importante resaltar las referencias tradicionales sobre el agua de Grombaou. Tácticamente su interés es múltiple para el Consejo de Ancianos. Se trata de evocar el rol de los ancestros pero también el de los "maestros del agua" que hoy en día todavía se hacen cargo del "trabajo del agua". Lo anterior implica afirmar una realidad local específica del mundo Kanak, y exigir que sea tomada en cuenta en la conducta de las acciones públicas. Se trata de una especie de alegato a favor de una gestión política original "a la Kanak", inventada en el terreno. Este discurso tiene de esta manera más posibilidades de ser escuchado en la medida en que se dirige a un personal político independentista, para el cual la reivindicación cultural y la identidad siempre han constituido uno de los principales caballos de batalla. Los Kanak no disponían históricamente sino de unos pocos recursos estratégicos para hacerse valer ante el Estado (minoría demográfica, debilidad en los medios militares, escasez de profesionales Kanak, marginación socioeconómica, inexistencia de cualquier clase media o pequeño-burguesa Kanak, entre otras). Por todo lo anterior, la especificidad de la "costumbre" Kanak ha sido fundamental para los líderes independentistas que la han movilizado en el campo de la política para estructurar su accionar.[11]

Ahora precisamente las autoridades de Néami se presentan como los campeones de la "costumbre", como voceros exclusivos en la escena política de los clanes que

---

10 De treinta años, participa como concejero municipal en el Consejo de Ancianos de Néami, del cual es Benjamín. Es también unos de los más jóvenes elegidos municipales.

11 Ver sobre ese tema Hamelin y Wittersheim (2002) y Soriano (1997, 2001). Sobre el rol de la política de la *Kastom* en el Pacífico, ver Kaesing y Tonkinson (1982), Jolly y Thomas (1992).

tienen vínculos privilegiados y sagrados con la fuente de Grombaou, cuya identidad se mantiene escondida.[12] Los dirigentes de la tribu imparten una especie de curso abreviado de etnología (“nuestra concepción del agua”, “les recordamos que entre nosotros los Kanak…”) para los elegidos, implícitamente acusados de no respetar este orden de las cosas. Representando a los “maestros del agua” y al conjunto de los habitantes de la tribu contra la Alcaldía, los “viejos” de Néami se oponen así a la legitimidad democrática de los consejeros municipales Se trata por el contrario de privilegiar, dos tipos de legitimidades cruzadas. Por una parte, una legitimidad fruto de la estructura social “costumbrista” Kanak, y por otra parte, un marco político tribal fijado bajo el periodo colonial, del que el Consejo de Ancianos es la emanación oficial.

La utilización del registro “tradicional” conlleva en estos casos una innovación sin precedentes, puesto que permite a los responsables de las tribus elaborar una reivindicación, muy moderna, alrededor de las “regalías” (“*royalties*”) percibidas por la explotación del agua de Grombaou. Según su argumentación, esas rentas deben recompensar –vía el Consejo de Ancianos– a los clanes que participan –tanto como los servicios técnicos municipales pero en otro campo (pues tienen la capacidad de levantar las prohibiciones, expiden las autorizaciones de explotación, tienen vínculos con las divinidades de la fuente)–, en el proceso de disponer del recurso.

Más allá de este primer nivel de justificación, la cuestión de las recaídas financieras está vinculada sobre todo,con la llegada inminente de la Fábrica del Norte. Esta clase de reivindicaciones surgieron repetidas veces en el transcurso del año 2003 por parte de los “tradicionales”, alrededor de ciertos proyectos de los políticos Kanak en el marco de la urbanización de Koné (fábrica de procesamiento de camarones, parcelación, extensión del colegio…). Los responsables de las tribus situadas en las puertas del pueblo (Baco y Koniambo), respaldados solidariamente por las regiones montañosas más alejadas, han provocado un bloqueo para exigir las regalías con ocasión de estos trabajos. Estos han actuado en nombre de los habitantes de las tribus o de los “dueños del terreno” sobre esas tierras teóricamente reivindicadas desde los “Acontecimientos”, pero no adjudicadas, por lo que nadie se había preocupado hasta ese momento.[13] Hoy en día, para los “tradicionales” se trata de no dejar pasar

---

12 El disimulo público de la identidad y el rango de los diferentes clanes (dueños del terreno o extranjeros, jefes o sujetos, etc.) es una práctica ampliamente extendida entre los Kanak, e inculcada muy pronto a los niños. Permite evitar la confrontación directa entre las versiones polémicas y concurrentes de la historia que pueden comprometer la paz social. Es únicamente después de ciertas ceremonias particulares (matrimonios o lutos) que el orden político del clan es declamado por el público según unos códigos formales muy estrictos, en un marco solemne y tenso. Sobre la historicidad del mundo Kanak, ver los trabajos de Michel Naepels (1998).

13 La Agencia de Desarrollo Rural y de Manejo Financiero (Adraf), precedida por un independentista Kanak, es la encargada de la recompra a los colonos de los terrenos reivindicados, y de redistribuirlos a los Kanak.

las nuevas oportunidades abiertas por el desarrollo de Koné, como lo confió uno de ellos con humor. Se trata de tener una “parte del pastel”, no a título personal, pero sí para la gente de las tribus.

Es claro cómo en este caso el Consejo de Ancianos intenta (re)tomar un conflicto en el que el control real está en manos del equipo municipal. Rehusándose a ocupar un rol subalterno que, según ellos, la Alcaldía pretende asignarles, sus miembros tratan de invertir la tendencia amenazando con impedir el buen desarrollo de los trabajos de construcción y exigiendo un conjunto de beneficios simbólicos (concertación, reconocimiento de la “obra de nuestros viejos”) y materiales (provisión del agua de la tribu, “regalías” *royalties*). Este movimiento de defensa del poder político Kanak, a nivel clánico y tribal, en un contexto de presión creciente sobre las tierras y los recursos naturales, ejemplifica lo que puede estar en juego hoy en día en la vida política de un pueblo en Caledonia dirigida por los elegidos independentistas. Ningún texto jurídico ha fijado la forma de relación de fuerza entre estos diferentes actores. Es así como toda acción pública de envergadura –como la causa de la AEP Grombaou– representa una ocasión para cada grupo de posicionarse con respecto a los otros, anteponiendo su propia legitimidad.

La reacción de los elegidos

En razón de la configuración particular de mi investigación etnográfica centrada en la municipalidad, he retomado la crisis de junio-julio de 2004 desde el punto de vista de los concejales municipales. Habiendo logrado progresivamente que me admitieran durante el desarrollo de reuniones formales y no formales de la mayoría municipal Palika, he podido seguir de cerca la reacción de los elegidos en el contexto del conflicto con el Consejo de Ancianos de Néami.

Cuando el alcalde recibe la carta de protesta del Consejo de Ancianos de Néami en la mañana del 7 de junio de 2004, yo estoy con él en su oficina, en compañía de dos de sus *adjoints*. La discusión se desarrolla en francés y versa sobre el contenido de la carta. Percibo en los tres elegidos un gran desconcierto frente a las dificultades que se avecinan. El alcalde resume lacónicamente la situación desde el punto de vista municipal: “Nosotros, solo hemos seguido el programa lanzado antes de nosotros, no somos nosotros. Esto data de 1994, bajo Jean-León Goromoto.[14] El trazado fue parado en ese momento”. Urgidos por resolver otros detalles de la gestión cotidiana, decidieron dejar la discusión sobre este tema para el final de la tarde.

---

14 Jean-Léon Goromoto fue alcalde (interino) en 1994-1995. Marcel Nédia lo sucedió de 1995 a 2001. Esos predecesores de Joseph Goromido estaban afiliados a la UC.

Hacia las 17:30 vuelvo a pasar por la Alcaldía, los empleados ya han salido. Cinco miembros del equipo municipal, todos Palika, están presentes: el alcalde y tres de sus *adjoints* (originarios de diferentes tribus de Koné y con edades comprendidas entre 31 a 36 años), así como el único elegido municipal de Néami (de 30 años). Inician la reunión de una manera informal, instalándose en la sala de recepción de las secretarias, entre las carpetas del estado civil (apartado del diario de campo):

> Quinto *adjoint*: y para Néami, que hacemos, ¿subimos?[15]
>
> Segunda *adjointe*: deberíamos tener una reunión con los dos distritos [agrupando el conjunto de las tribus del municipio], para poner en claro todos los problemas con los “tradicionales”
>
> Quinto *adjoint*: no, es mejor primero subir para ver a los viejos, porque es posible que no se puedan desplazar.
>
> Alcalde: sí, para respetar a los viejos, pero solamente por eso, mandan un correo que no es verdaderamente respetuoso… [silencio, la segunda y el octavo *adjoint* asienten]. Pero entonces qué hacemos, ¿subimos?
>
> Segunda *adjointe*: si no pueden bajar, subimos. Pero sino, es mejor buscar un sitio neutral.
>
> Octavo *adjoint*: y también con las otras tribus.
>
> [discuten la fecha]
>
> Alcalde: dirigiéndose al elegido de Néami: está bien, les dices que bajen aquí el martes de la semana entrante, por la tarde. Parece que quieren presionar.
>
> Segundo *adjoint* del elegido de Néami: de hecho, ¿quién escribió la carta?
>
> Elegido de Néami: es X, de la Provincia [del Norte]. Subió por su comisión sobre el medioambiente. Pasó por allá arriba, después los viejos le pidieron hacer la carta …
>
> Alcalde: vemos a los de Néami, pero después eso no impide que hagamos una reunión con todas las tribus. Por todos los problemas actuales, los bloqueos, el Sofinor [construcción de una urbanización], Sopac [fábrica de camarones] allá en Néami.
>
> Elegido de Néami: les expliqué, no somos nosotros, es un antiguo proyecto, nosotros solo lo seguimos [haciendo mímica] “Sí, la alcaldía, esto y lo otro, no nos respetan…”. A la una de la tarde ya estaba harto, y dije: “solo hablan de la Alcaldía, del exterior. Pero aquí en la tribu ni siquiera hacen el trabajo de la tribu…” Después me fui, cansado de oírlos decir lo mismo, era mejor ir a jugar al fútbol [nos reímos todos].

15 Néami está situado en la montaña, la Alcaldía del pueblo en el llano.

> Pero X se quedó toda la noche con ellos. Los viejos allá arriba querían bloquear en la mañana. "Esperen, oí abajo [en la alcaldía]". En la mañana me dijeron: "vas a preguntar abajo por qué el trazado pasa por Noéli. Y vas a decir que el agua debe ir a Poindah y también a Néami, para reforzar los cauces de agua de la tribu".
>
> Alcalde: tendremos que encontrar los procesos verbales antiguos para saber qué se decidió en esa época.
>
> Elegido de Néami: ellos dijeron que Tiaoué de acuerdo, pero también Néami. Porque hay tres casas abajo que no están siendo alimentadas.
>
> Quinto *adjoint*: sí, en Néami han agrandado la tribu, hay terrenos que han sido atribuidos por la Adraf, yendo hacia Netchaot.
>
> Alcalde: la provisión de agua en ese sitio está prevista por el Contrato de Desarrollo de 2005-2009.
>
> Segunda *adjointe*: y entonces el problema de la carta es el contenido, esa historia de "regalías" (*royalties*)…
>
> Elegido de Néami: en el Consejo de Ancianos dijeron que todo lo que hablaron con los técnicos no había sido escuchado.
>
> [El alcalde vuelve a leer en voz alta la carta]
>
> Octavo *adjoint*: es el mismo espíritu que para el bloqueo de Sopac y de Sofinor. No estamos totalmente seguros, hay que preguntarles lo que quisieron decir. Porque lo que dices [dirigiéndose al elegido de Néami], ya no es lo mismo que lo que hay en la carta.

Entre las diferentes informaciones contenidas en esta discusión se constata que el lugar de encuentro entre los protagonistas del asunto constituye una apuesta importante; la negociación no es la misma si la discusión de desarrolla en el terreno de la Alcaldía o en el de la tribu. Después de esta reunión informal de junio, el problema de un espacio de encuentro adecuado produce el estancamiento de la discusión durante varias semanas. De esta manera, la discusión ha sido aplazada en varias ocasiones debido a la dificultad de transporte entre Néami y el pueblo (pocas personas de la tribu disponen de carros, el taxi cuesta mucho), pero también debido a una actitud de desafío de ciertos habitantes de la tribu que se pasean por el pueblo sin ir a la reunión prevista; finalmente, el alcalde cedió sobre este punto, y el 19 de julio el equipo municipal sube a Néami para arreglar el conflicto.

En la misma forma, el alcalde y sus *adjoints* adelantaron varios argumentos de los cuales podemos discernir retrospectivamente su génesis en las discusiones del 7 de junio. Ya se encuentra en germen la voluntad de contextualizar la crisis con

ventaja para la Alcaldía, así como la táctica que apunta a ofrecer una solución para la provisión del agua de Néami en lugar de aceptar el principio de las “regalías” (*royalties*). Antes de volver a los detalles sobre esos elementos, detengámonos en uno de los puntos planteados por los elegidos, ¿quién escribió la carta?

El redactor de la carta: tensiones entre los jóvenes diplomados Kanak y los elegidos FLNKS

En un contexto de gran inter-conocimiento entre los actores, identificar a este individuo puede en efecto aportar indicios suficientemente precisos sobre las condiciones de producción de la carta (estilo, argumentos, concepción material…). Puesto que los miembros del Consejo de Ancianos de Néami poseen muy pocos capitales escolares, los elegidos creen, y de acuerdo con el testimonio del consejero municipal de Néami, que una persona ajena les tendió la mano. Se trata efectivamente de un Kanak de unos treinta años, originario de la costa Este (Koné está situado sobre la costa oeste), *locutor paicî* –como la mayoría de los habitantes de las tribus de Koné–, licenciado en educación superior, afiliado al Palika, y responsable del Servicio de Medioambiente de la Provincia del Norte. En el siguiente apartado se señala, según el elegido municipal de Néami, cómo este individuo intervino en el Consejo de Ancianos:

> Fui yo quién lo hizo subir, fui a verlo en su oficina, en la Provincia [del Norte], le pedí que subiera y consiguiera una información sobre el medioambiente allá arriba. Para no botar las cajas de cerveza en el río sino en las canecas para no contaminar. Cuando subió la primera vez, no estaba ahí, los otros del Consejo le contaron la historia del agua. Él les dijo, “que no se debían dejar, hay que bloquear, escribir una carta”, todo eso. Yo estaba en la segunda reunión, yo asistí, volvió a decir eso.

El perfil social de este actor es un ejemplo de las nuevas configuraciones suscitadas por las transformaciones recientes en Nueva Caledonia. Los elegidos independentistas, quienes se volvieron unos gestores muy prudentes, se ven aquí enfrentados a una oposición ya no elaborada en un contexto militante de lucha por la descolonización, sino contra los proyectos de desarrollo que ellos mismos han iniciado en el seno de las instituciones. La filiación partidista no juega aquí ningún rol, ya que el autor de la carta y los elegidos municipales comparten la misma etiqueta política. La división Palika/UC no está ausente en el espíritu de ciertos miembros de la UC en Néami, pero se observa claramente que el agente provincial ha intervenido en la crisis por otros motivos.

Es particularmente interesante resaltar aquí la alianza existente en contra de la municipalidad, la cual reunía a los “viejos” de Néami –símbolos del antiguo marco político de melanesia–, y a un joven técnico Kanak –formado en Francia en el marco de los

Acuerdos de Matignon (1988)– y la "preparación de la independencia". Perteneciendo a la generación que había llegado al poder justo antes de la instalación de la Fábrica del Norte, el autor de la carta manifiesta un compromiso diferente al del periodo de los "Acontecimientos", que ya no se dirige contra la dominación colonial, sino hacia la restauración de un orden político tradicional más o menos mistificado, donde los "viejos" son percibidos en armonía funcional con la naturaleza. Preocupaciones ambientales y respeto de los ancianos se unen aquí en el corazón de una empresa más o menos implícita de deslegitimación de los elegidos, sospechosos de sacrificar la naturaleza y la cultura Kanak frente al desarrollo.

El autor de la carta se había informado sobre movilizaciones del mismo género con ocasión de otro litigio relacionado con la explotación de recursos naturales (el asunto de la contaminación del río Poindah por el aserradero de Netchaot en junio-julio de 2003), en el cual se luchó contra las instituciones políticas y su jerarquía administrativa, en solidaridad con los jefes tradicionales de las tribus. Así mismo, en Koné, los elegidos se han enfrentado a un movimiento análogo dirigido por jóvenes profesionales Kanak que volvieron de Francia para trabajar en la gestión del agua en la tribu de Bopope (agosto de 2003). Esas movilizaciones alrededor del agua emergen con mucha más fuerza en cabeza de los jóvenes profesionales, en un contexto de industrialización y de urbanización crecientes, y en un "retorno a las fuentes" de las cuales éstos se habían alejado debido a sus trayectorias escolares y sociales. La elección de estos actores de hacer carrera en el seno de instituciones de las provincias está relacionada con el dominio que tienen del contexto, y como una prolongación lógica de su recorrido escolar y profesional.

Los elegidos son particularmente sensibles a los movimientos liderados por los miembros de esa otra élite Kanak, presentes en la administración y en el militantismo independentista, pero ausentes de la esfera electoral, lo que les produce una terrible desconfianza. La paradoja última reside, según ellos, en el hecho de que esos nuevos actores son jóvenes independentistas convencidos, beneficiarios directos de la lucha de los líderes del FLNKS (becas de estudio, cargos como responsables en las provincias). Este fenómeno parece sobre todo indicar que se ha entrado en una nueva era política, al menos en Koné y en la Provincia del Norte, debido a la voluntad de los elegidos de hacer un verdadero llamado al orden. Algunos consejeros de Koné me confiaron su deseo de discutir el caso con el presidente de la Provincia del Norte. Este último es de fácil acceso, pues es miembro de Palika (como los miembros del equipo municipal), y su oficina está situada en Koné, en el *Hotel de la Province*. Los elegidos desearían que los superiores jerárquicos de este agente provincial le pidieran que no obstaculice más las políticas adelantadas por la Alcaldía con el apoyo de la Provincia del Norte.

La réplica del alcalde

Después de varias semanas de espera, una parte importante del equipo municipal, a la cual me uní, se dirigió finalmente a la casa comunitaria de la tribu de Néami el lunes 19 de julio al final de la tarde. El grupo estaba conformado por el alcalde, cinco *adjoints* (dos mujeres y tres hombres), otros tres concejeros municipales de Palika (entre los cuales estaba el elegido de Néami), y el secretario general de la Alcaldía. Frente a ellos, unos quince habitantes de Néami, hombres y mujeres, jóvenes y viejos, incluso el presidente del Consejo, el "*pequeño jefe*" y el "*gran jefe*" del distrito, estaban sentados en bancas frente a la casa comunitaria. El agente provincial que había redactado la carta también estaba presente.

El encuentro se inició con una pequeña ceremonia durante la cual el alcalde pronuncia en paicî un discurso de humildad y de agradecimiento hacia las autoridades de Néami por su cálida acogida. El discurso estuvo acompañado de un "gesto" (ofrecen telas, tabaco y plata), al cual los locales respondieron con unas palabras de bienvenida y la invitación a tomar asiento por parte del presidente del Consejo de Ancianos. Esta "costumbre" (*coutume*) de bienvenida, fuertemente codificada y ritualizada, no es excepcional, representa una práctica social corriente en Nueva Caledonia. El ambiente no era de tensión, sino más bien favorable a la conciliación, tal vez gracias al tiempo que había pasado desde el envío de la carta (más de un mes). Las personas presentes estaban muy atentas, cada participante se preocupaba por no herir la susceptibilidad del otro. Es importante resaltar que la visita de la numerosa delegación de los elegidos municipales a la tribu, ubicada en zonas montañosas y remotas como Néami, constituía un gran acontecimiento para cada uno de los participantes. Durante toda la reunión los oradores hablaron con mucha precaución, manifestando hacia sus interlocutores profundas expresiones de respeto y cortesía Kanak (hablar bajo, mirar en el vacío, no usar un tono perentorio).

El presidente el o Consejo de Ancianos pronunció un discurso de quince minutos en *paicî*. El alcalde se levantó luego para traducir y resumir sus propósitos en francés para que los elegidos municipales y el secretario general comprendieran. De esta manera, el presidente contó de nuevo la historia del proyecto AEP e invocó la reivindicación financiera del Consejo de Ancianos ("3 francos por metro cúbico de agua para la tribu").[16] Presentó de manera cuidadosa el cambio del trazado desde su punto de vista. Insistió así en el hecho de que las modificaciones en detrimento del servicio de transporte de Néami fueron realizadas en 1994 bajo el mandato de Jean-Léon Goromoto, y en que los equipos municipales siguientes se contentaron con continuar su

16 Se trata del "franco del Pacífico" (CFP). Un euro es 119 francos CFP.

programa. Después, el alcalde pronunció un discurso en el cual repite lo esencial del argumento del equipo municipal (apartado diario de campo):

> Nosotros, la Alcaldía, hemos recibido la carta que ustedes han mandado. Hemos esperado desde hace 15 días para la reunión. Hoy venimos para conocer los problemas.
>
> Pero antes de hablar sobre la carta, les recuerdo que nuestro equipo llegó en abril de 2001 a la Alcaldía de Koné. En mayo de 2001 se hizo una reunión con los dos distritos para definir la filosofía de trabajo que prevalecía en el equipo municipal. Se trabajó sobre los documentos relacionados con las tribus, los Consejos de Ancianos, y los Concejos de los distritos. Todo el mundo estaba ahí, me acuerdo. Se dijo: sí hay unas cosas y trabajos por hacer. La puerta de la Alcaldía estaba abierta. Nosotros también, por nuestro lado, pasamos como tribu para ver si todo estaba bien.
>
> En 2003, se observaron cambios en esta filosofía de trabajo, en esta operación. Hubo bloqueos, construcción de embalses… Todos estos problemas se manejaron día a día, algunos se solucionaron otros no. Pero no nos impidieron seguir con el trabajo. Continuamos discutiendo los proyectos. Tuvimos problemas en el transcurso, el bloqueo del aserradero de Netchaot, el problema de la parcelación de Sofinor, la de Sopac. No quiero dormirlos con todo esto, pero es para decirles que esos problemas llegaron en 2003. Antes teníamos una forma de trabajar.
>
> Ahora tenemos este problema, hicimos la reseña histórica. Quiero añadir sobre este aspecto que cuando llegamos en 2001 el tubo ya llegaba a la escuela de Noéli. La Alcaldía de la época tuvo 92 millones [FCFP] de gastos, desde allá arriba hasta la fuente y hasta la escuela de Noéli. Después los trabajos costarían más o menos 21 millones más, para ir de la escuela hasta el estanque de Noéli.
>
> Lo que nos dijeron es que en la tribu de Noéli y en la tribu de Tiaoué, durante los periodos de sequía, no hay agua. Había una subvención para captar el río desde Noéli a la fuente e igual para Tiaoué. Pero se sabe que durante las sequías no hay más agua allí, está seco. Así que se pensó más bien en establecer subvenciones para la continuación del gran tubo. Eso hace 92 m + 21 m + 124 m con esas dos subvenciones.
>
> Lo que se decidió bajo Jean-León, fue hacer bajar directamente el cauce hasta Noéli, y de ahí que solo vaya en un sentido hacia Tiaoué y en otro sentido hacia Poindah, porque si no, para ir de la fuente allá arriba a Tiaoué directamente, hay que pasar por el bosque, donde hay muchos árboles grandes que son sagrados, muchas piedras. Esto implica mucho trabajo y la destrucción progresiva del bosque.
>
> El agua viene de arriba, nosotros no tenemos nada que decir. Cada clan tiene sus lugares sagrados, sus tabú pertenecen al clan al que le concierne dar la autorización para que el agua venga. Nosotros no tenemos nada que decir sobre eso.
>
> Sabemos que el dinero está ahí, el trazado también. Allá arriba la conexión está lista para comunicar a la tribu de Néami yendo hacia las nuevas casas y después hacia Netchaot, todavía hace falta dinero. El dinero que hay ahora hace parte del plan de desarrollo del 2000-2004. Para tener más recursos, para Néami y Netchaot, deben entrar en el plan de desarrollo del 2005-2009.

> Todo esto para decir que, con relación a la “decisión unilateral” tomada, nosotros no somos responsables. Vinimos para discutir y mostrar las sumas que se han gastado hasta ahora. La conexión para Néami, está de todas maneras prevista para el año entrante bajo el plan de desarrollo.
>
> Nosotros reconocemos los sitios sagrados, los tabús. Pero cuando se pronuncia la palabra “regalías” (*royalties*), suena como quedarse en casa y que el dinero cae del cielo. Nosotros somos independentistas, tratamos de construir, de trabajar, de ganar dinero. No creemos que haya que quedarse en casa y que el dinero cae solo. Es lo que dijimos en Baco, en Koniambo, y ahora en Néami. Las regalías, pensamos que no son la mejor solución. Hemos venido a discutir un poco eso.
>
> Por eso repito que no olvidamos las tribus como lo dije al principio de mi mandato, puesto que fueron ustedes quienes nos eligieron. Hemos discutido, trabajado, y vamos a encontrar una solución juntos. Hay un discurso que prevalece y afirma: hay que bloquear. Pero esto va de la mano con la gestión. No digo esto solo para moralizar. Vean, aquí están los otros elegidos. Näbwé.[17]

En relación con mi posición social durante el trabajo de campo[18] solo pude captar lo que estaba en juego en la discusión desde el punto de vista del equipo municipal, y me era difícil conocer la recepción de las propuestas del alcalde por parte de los habitantes de Néami. Solo pude identificar las estrategias de los habitantes a partir del discurso del alcalde. Refutando la acusación de no tener respeto hacia las autoridades tribales o los clanes, insistía, por el contrario, en una posición de humildad, de apertura y de reconocimiento de la Alcaldía frente a la vida social Kanak, particularmente en sus aspectos políticos o sagrados. Así mismo, se presentó un informe con cifras de apoyo sobre el montaje financiero del proyecto. Esta presentación tenía un doble-objetivo. En primera instancia, el alcalde quería presentarse de una forma sencilla y comprensible para todos los participantes, buscando aclarar la cuestión de la vía de transporte del agua de Néami más desde la perspectiva de la lentitud administrativa que de una elección política). En segunda instancia, se trataba de visibilizar las importantes capacidades gestoras del alcalde. De igual modo, este último apeló a la obligación moral, la cual sabía sensibilizaría a los habitantes de Néami. De esta manera introduce el tema de la solidaridad entre las tribus en los niveles de la administración del municipio. Por un lado, habla de la superación de las dificultades con el agua de Noéli y Tiaoué, y desacredita la reivindicación de Néami; pero también evoca el deber de

17 “Se acabo” en *paicî*, se usa para marcar el final de un discurso solemne, a lo cual los asistentes responden por un “olé” (“gracias”) colectivo. Como es el caso aquí.

18 Es posible observar mi proximidad social con los líderes del ejecutivo municipal en la reunión, y un desconocimiento del *paicî* (lengua dominante en Néami pero no en el seno de la familia Kanak que me hospedaba, ni en el escenario social municipal).

los militantes independentistas. Así, el alcalde da a la gente de Néami, de una manera muy cuidadosa, una lección de educación política explicando hasta qué punto la ideología actual del FLNKS se opone al principio de las “regalías” (*royalties*), y más ampliamente a la demagogia reivindicadora.

En el corazón de la negociación

Durante el resto de la reunión se plantearon, en *paicî*, preguntas y respuestas entre las dos partes. Quienes no entendíamos la lengua teníamos dificultad en seguir las discusiones, aunque los consejeros municipales *paicî* traducían regularmente. Gracias a una larga discusión sobre este tema con el elegido de Néami al día siguiente, me fue posible reconstruir globalmente el conjunto de los argumentos intercambiados.

Como consecuencia de la discusión, la solicitud del Consejo de Ancianos evolucionó. Ya no se trataba de la cuestión de las “regalías” o del desprecio de los elegidos hacia las autoridades tribales, la discusión se centró en el tema del aprovisionamiento del agua para la tribu. Cuando retoma la palabra, el presidente del Consejo enfatiza en el problema de la distribución; según él, el estanque de provisión del agua de Néami, que saca el agua a partir de otra fuente diferente a la de Grombaou, ya no es suficiente para alimentar las nuevas casas de la tribu construidas en dirección a Netchaot.

La redefinición de la discusión, y el énfasis en el conflicto de la cuestión técnica, constituyen un avance significativo para los elegidos, quienes en adelante tomarán medidas para dar respuestas precisas. El séptimo *adjoint* (58 años, director de los elegidos municipales, presidente de la Comisión Municipal del Agua, y originario de la tribu de Noéli) responde inmediatamente al presidente del Consejo de Ancianos, que el estanque y la salida de la fuente no deben ser cuestionados, y que teóricamente deberían ser suficientes. Según los estudios esto bastaría para satisfacer las necesidades de la tribu. El problema estaría más bien en las conexiones piratas sobre el cauce maestro conocidas por muchos e instaladas por los habitantes de Néami. Es esta situación la que crea la penuria en el punto de la canalización. Su estatus de “anciano” en el equipo municipal, y de “jefe tradicional” de Boéli, le permite dirigir la discusión y responder sin rodeos ni concesiones, pero también sin ningún tipo de agresividad al auditorio. El alcalde aprovecha entonces la situación, y retoma una propuesta en tono conciliador, para que los servicios técnicos municipales y la comisión del agua suban a efectuar, en compañía del jefe tradicional Néami, un control general de la red de conducción del agua a la tribu. Repite en seguida que el empalme de Néami al cauce de Grombaou está previsto para los próximos años. Gracias a esta estrategia de negociación, su propuesta recibe el apoyo general.

Después, el alcalde deja pasar algunos instantes en silencio, antes de mostrar su segunda carta. El consejero municipal de Néami me indica al día siguiente cómo

procedió el alcalde para exponer a los habitantes de la tribu sus propias contradicciones e introducir así algunos puntos álgidos en la discusión:

> En un momento el alcalde preguntó: “Si hacemos todas las redes de agua como ustedes piden, ¿entonces no habrán más redes piratas?” ¡Pero ahí no respondieron! Y después les dijo: “Sí quieren tener tres francos por metro cúbico, entonces nosotros podemos también aumentar el precio del agua y exigimos que todo el mundo pague en Néami”. Porque allá arriba nadie paga facturas de agua, pero la Alcaldía no corta el agua.[19] Ahí tampoco dijeron nada.

Al inicio de la reunión, los principales oradores fueron el presidente del Consejo de Ancianos, el Alcalde y el séptimo *adjoint*. El jefe tradicional y X se quedaron en silencio. Los habitantes de Néami parecían, si no convencidos, por lo menos de acuerdo de manera general con los argumentos presentados por el equipo municipal. El gran jefe del distrito agradece a los elegidos la invitación del presidente del Consejo de Néami, y reconoce en francés el esfuerzo que implica el desplazamiento para participar en la reunión y clarificar la situación. Los participantes en la reunión se levantan y discuten entre ellos de manera informal. Todo parece estar en orden.

Sin embargo, en el momento que nos alistábamos para regresar al pueblo, cuando la gente se estaba dispersando, la reunión se clausura con un ligero incidente diplomático. Un joven aparentemente borracho, acostado delante de una cabaña situada sobre una colina en frente de la casa comunitaria y disimulada por los árboles, repite gritando: “¡Dejen de engañar a los ancianos!” Percibo inmediatamente un enfado entre los consejeros municipales. Este hecho es una prueba de que las tensiones no se han disipado entre los habitantes de Néami y el equipo municipal.

Conclusión: de la cuestión colonial a la cuestión indígena en Nueva Caledonia

El 1 de octubre de 2004 los habitantes de la tribu de Poindah, y algunos días después los de Tiaoué y de Noéli, descubrieron que sus grifos estaban alimentados por un agua clara y con fuerte presión que venía directamente de Grombaou. Veinte años después del inicio de los “Acontecimientos”, el combate político de los independentistas se centra en acciones concretas y locales como la gestión del agua que preocupaba al equipo municipal FLKNS de Koné. Estas luchas en concreto se inscriben en la búsqueda del

[19] Esta situación es generalizada en todas las tribus de los municipios desde hace unos veinte años, cualquiera que sea la municipalidad (UC o Palika). En todas partes donde los contadores de agua han sido instalados la mayoría de la gente no paga sus facturas. Como por una parte el agua es un recurso vital, y por otra parte las tribus forman el grueso de los sufragantes independentistas, el alcalde no se resuelve nunca a cortarles el agua a quienes no pagan.

equilibrio no solamente municipal entre las tribus y los pueblos, sino también territorial entre la Provincia del Norte y la Provincia del Sur. Así mismo, estas acciones en concreto se inscriben en un proyecto de emancipación política nacional, desde la construcción de un plan económico implicando una colaboración con una multinacional industrial. La fábrica del Norte, Xstrata-SMSP, fruto de una lucha de larga data liderada por el FLNKS desde el Acuerdo de Matignon y de Nouméa, busca crear en 2014 las condiciones electorales y socioeconómicas de la independencia de Nueva Caledonia. La gestión de los asuntos públicos del municipio de Koné se constituirá seguramente en una estrategia fundamental para el movimiento nacionalista Kanak.

La etnografía del conflicto del agua (junio-julio de 2004) en los municipios de Koné nos ha permitido analizar la articulación de las estrategias independentistas y sus diferentes etapas en diversos niveles de acción. Es importante resaltar, sin embargo, que estas estrategias reposan en un compromiso fundamental: el aplazamiento de la independencia. Cuando se realicen los referéndum previstos para el 2014-2018, ya habrán pasado aproximadamente veinticinco o treinta años después del Acuerdo de Matignon. Nada indica que esta situación de "preparación para la independencia", pensada desde el inicio como transitoria, no se prolongará indefinidamente, por ejemplo a través de un nuevo compromiso negociado al término del Acuerdo de Nouméa. Ahora bien, entre más pasa el tiempo en un contexto político "flotante", más fuerte es la pérdida del efecto subversivo de la elección de los militantes de el FLNKS en las instituciones. Esto se debe tanto al aplazamiento coyuntural de la independencia como al desfase existente entre representantes y representados que se desarrolla en el ejercicio práctico del poder. No es sorprendente, debido al anclaje institucional del movimiento independentista, observar el surgimiento de un nuevo discurso político Kanak radical, que se sitúa por fuera de la problemática de la independencia tal como esta ha sido formulada hasta ahora en el campo de la política en Nueva Caledonia. Esta radicalidad ha sido consagrada en la carta del Consejo de Ancianos de Néami.

El equipo municipal de Koné logró de una manera sutil desviar la reivindicación financiera de las autoridades tribales de Néami. Lo anterior, no implica que no se dé un retorno fuerte de los "tradicionales" en el escenario político, no sólo en el municipio de Koné, sino en toda Nueva Caledonia, y podríamos decir en el mundo entero. En efecto, en el marco de la "década de los pueblos indígenas" decretada por la ONU entre 1995 y 2004, algunos líderes "tradicionales" representaron el pueblo Kanak en Nueva York o Ginebra, al lado de representantes indígenas latinoamericanos, africanos o asiáticos.[20] De esta manera, estos líderes se han apropiado de múltiples registros de

[20] El FLKNS va cada año a Nueva York para presentar la evolución de la situación política de Nueva Caledonia al comité de descolonización de la ONU. Paralelamente, otros actores Kanak de corte "tradicionalista" se toman las comisiones de la ONU especializadas en pueblos indígenas.

legitimidad fuertemente movilizados en instancias internacionales para reformular frente a los elegidos, particularmente independentistas, la "cuestión colonial" o la "cuestión de la independencia", bajo la forma de la "cuestión indígena". Las tensiones actuales entre los elegidos del FLNKS y los militantes de la "causa indígena" muestran las transformaciones contemporáneas en el campo político en Nueva Caledonia. Así, este campo estará estructurado, al menos en parte, alrededor de los conflictos de legitimidad entre esos dos tipos de representantes del pueblo de Kanak.

Referencias

Bensa, A. (1995). *Chroniques kanak. L'ethnologie en marche*. París: Ethnies Documents, núm. 18-19.

___. (1998). *Nouvelle-Calédonie: vers l'émancipation*. París: Découvertes, Gallimard.

Christnacht, A. (2004). *La Nouvelle-Calédonie*. París: La Documentation Française, Economie.

Demmer, Ch. (2002). *Les Héritiers d'Eloi Machoro (1941-1985). Une génération nationaliste au pouvoir à Amâå et Kûöö, villages de Xârâcùù (Canala), Nouvelle-Calédonie*. París, thèse de doctorat en anthropologie, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.

Faberon, J-Y. y J-R. Postic (eds.) (2004). *L'Accord de Nouméa, la loi organique et autres documents juridiques et politiques de la Nouvelle-Calédonie*. Nouméa: Dossiers et documents, Île de Lumière.

Hamelin, Ch. y E. Wittersheim (eds.) (2002). *La Tradition et l'Etat*. París: Cahiers du Pacifique Sud Contemporain 2, L'Harmattan.

Jolly, M. y N. Thomas (eds.) (1992). The Politics of tradition in the Pacific. *Oceania*, 62, (4).

Keesing, R. M. y R. Tonkinson (eds.) (1982). Reinventing traditional culture: the politics of kastom in island Melanesia. *Mankind*, 73 (4): pp. 297-399.

Merle, I. (1995). *Expériences coloniales. La Nouvelle-Calédonie (1853-1920)*. París: Belin.

___. (2004). De la "légalisation" de la violence en contexte colonial. Le régime de l'indigénat en question. *Politix*, 17 (66): pp. 137-162.

Muckle, A. (2004). *Spectres of Violence in a Colonial Context: the Wars at Koné, Tipinjé and Hienghène - New Caledonia, 1917*. Canberra: The Australian National University.

Naepels, M. (1998). *Histoires de terres kanakes*: París: Socio-Histoires, Belin.

Neaoutyine, P. (2006). *L'Indépendance au présent. Identité kanak et destin commun*. París: Syllepse.

Revel, J. (ed.) (1996). *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*. París: Hautes Etudes, Gallimard, Le Seuil.

Saussol, A. (1979). *L'Héritage. Essai sur le problème foncier mélanésien en Nouvelle-Calédonie*. París: Publications de la Société des Océanistes, núm. 40, Musée de l'Homme.

Soriano, E. (1997). Une identité saisie par le droit. En Jean-Yves Faberon (ed.). *L'Avenir statutaire de la Nouvelle-Calédonie. L'évolution des liens de la France avec ses collectivités périphériques*. París: La Documentation Française.

___. (2001). *Une Trajectoire du politique en Mélanésie. Construction identitaire et formation d'un personnel politique. L'exemple Kanak de Nouvelle-Calédonie (1946-1999)*. Montpellier, thèse de doctorat en science politique, Université Montpellier 1.

Tjibaou, J-M. (1996). *La Présence Kanak*. Paris: édition établie et présentée par Alban Bensa et Eric Wittersheim, éditions Odile Jacob.

Trépied, B. (2007). *Politique et relations coloniales en Nouvelle-Calédonie. Ethnographie historique de la commune de Koné, 1946-1988*. París, thèse de doctorat en anthropologie, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.

Wittersheim, E. (2006). *Des Sociétés dans l'Etat. Anthropologie et situations postcoloniales en Mélanésie*. París: Aux Lieux d'Être.

Mapas

Mapa 1. La Nouvelle-Calédonie (Naepels, 1998, p. 27).

Mapa 2. La région de Koné (Muckle, 2004, p. 24).

2. La entrada en política de un pueblo indígena de la Guayana Francesa: etnografía de un conflicto entre la autoridad tradicional y el alcalde

Stéphanie Guyon

> Mi pensamiento es que nosotros, en tanto indígenas, somos fuertes, nos mostramos igual de fuertes a los otros. Porque, tú sabes, cada vez que dicen que los indígenas son los más bajos, son ellos los más bajos, nos ponen atrás y nunca adelante. Lo que Brigitte [jefe tradicional del pueblo] hizo ese día, está bien. Fue para mostrarnos que también los indígenas somos capaces de hacer lo mismo que los otros. Si solo todos los pueblos indígenas pudieran ir a distribuir unos boletines en las ciudades. A mí me hubiera gustado aunque sea un criollo.[1] Yo puedo repartir los boletines. Como indígena no tengo miedo, soy capaz de hacer lo mismo que los otros.[2]

El 13 de diciembre de 2000, un joven indígena del pueblo Arawak[3] de Balaté, situado en el municipio de St. Laurent de Maroni, es asesinado con un arma blanca por unos jóvenes negros-cimarrones[4] de la colonia vecina a la Charbonnière. Al día siguiente, la jefe tradicional de Balaté organizó una asamblea de pueblos en la cual los habitantes proponen establecer una barrera sobre la ruta que une a Balaté con la Charbonnière y el centro de la ciudad de St. Laurent du Maroni. La propuesta es aprobada por la asamblea y la barrera se construye ese mismo día. Se mantuvo durante tres años. Después, los aldeanos organizaron una manifestación silenciosa que los llevó hasta el centro de la ciudad de St. Laurent du Maroni donde se distribuyó un boletín.[5] Esta manifestación

[1] El término criollo (*Créole*) designa las poblaciones resultantes de la colonización, cualquiera que sea su descendencia, de colonos europeos o de esclavos negros. En Guayana no hay población criolla blanca, se denominan *créole* los descendientes de los esclavos negros, excepto las poblaciones negras-marrón (ver nota 3).

[2] Entrevista con Jenny, 18 años, de enseñanza segundaria, Balaté, febrero de 2003. Todos los nombres y apellidos fueron cambiados, salvo cuando se trata de personalidades públicas.

[3] También llamados arahuacos.

[4] Los negros-cimarrones (*Noirs marrons*), también llamados *bushinengué*, son los descendientes de esclavos que se fugaron de las plantaciones de la antigua Guayana holandesa en los siglos XVII y XVIII, y se refugiaron en la selva donde constituyeron un modo de vida sincrético. Algunas comunidades negras-marrones, como los *Bonis*, tuvieron una antigua presencia sobre la rivera francesa de Maroni, donde se refugiaron desde el siglo XVIII.

[5] "D… murió anoche. Los aldeanos de Balaté eligieron manifestar su apoyo a P…, O… y sus familias, que ayer perdieron un hijo. D… tenía 16 años, era un hijo de Balaté. Fue asesinado en una emboscada por una banda de compañeros de la escuela, sobre el camino que se dirige al pueblo, frente a unos adultos,

transformó un simple asunto ordinario, en un acontecimiento político que marca simbólicamente la entrada de los indígenas de Balaté en la escena política municipal.

Los indígenas y los negros-cimarrones estuvieron, en efecto, excluidos de la vida política local por mucho tiempo. Estigmatizados por su modo de vida considerado como primitivo, fueron excluidos de la ciudadanía francesa acordada a los criollos en 1946, momento en el cual la Guayana se vuelve por ley un "Departamento de ultramar". En los años setenta, la política denominada "de afrancesamiento" pone fin a esta discriminación. El otorgamiento de la ciudadanía francesa es acompañado, entonces, por un cierto número de medidas que apuntan a la "asimilación" de esas poblaciones (escolaridad a veces forzada, reagrupación de los pueblos, volverse sedentarios…). Sin embargo, la marginación social de los indígenas, el analfabetismo y el desconocimiento del francés, ligado a la exclusión hasta entonces del sistema escolar, implica una apropiación problemática de la ciudadanía. La integración política de esas poblaciones en el municipio de St. Laurent de Maroni (segunda ciudad de Guayana, con alrededor 25.000 habitantes en 2006) tiene lugar por intermedio de la élite política local resultante del grupo criollo que se benefició más pronto de la escolarización y de los derechos adquiridos con la "departamentalización" (ciudadanía, estudio, empleo…). Se instauran relaciones de clientelismo,[6] principalmente entre el alcalde y los jefes de los pueblos indígenas (llamados *capitaines*). Por intermedio de esos jefes, el alcalde proporciona a los pueblos unas ventajas materiales bajo la forma de utensilios (desbrozadora, tronzadora…), de suministros o de equipos a cambio del apoyo electoral de los aldeanos. En el año de 1990, teniendo dificultades para integrar la instancia legítima del poder político local que es el Consejo Municipal, los nuevos líderes indígenas diplomados y politizados invierten en los lugares más marginales tales como las asociaciones culturales, que tratan de institucionalizar y legitimar las situaciones de las poblaciones indígenas. Así, en 1991 se crea la asociación Hanaba Lokono en Balaté, por la cual los indígenas de Balaté han revindicado la propiedad colectiva de las tierras del pueblo.

muchos indiferentes. Ese drama tuvo lugar en la Carbonera. Era previsible. Implica muy ampliamente la responsabilidad de los tecnócratas de las políticas y de los poderes públicos que han elegido fabricar unos barrios como guetos, para luego abandonarlos a su suerte. Se encuentran niños que roban, que se drogan, y que matan otros niños. Pero el alcalde de Saint-Laurent quiere parcelar nuestro pueblo para transformarlo a su turno en una ciudad urbana. A la luz de ese drama, les pedimos otra vez que renuncien a ese proyecto malo. Porque otra desgracia sería que esos niños, que son regularmente víctimas de la violencia, se vuelvan algún día violentos".

6 "La noción de clientelismo sirve para designar los vínculos personales entre los individuos pertenecientes a unos grupos sociales que disponen de recursos materiales y simbólicos de valores muy desiguales, descansando sobre unos intercambios durables de bienes y de servicios, generalmente concebidos como obligaciones morales uniendo el 'patrón' y los 'clientes' que dependen de ellos" (Briquet, 1998, p. 7).

La movilización del pueblo de Balaté en diciembre 2000 se inscribe en un proceso entablado diez años antes. Pero no habría tenido lugar, sin duda, sin el compromiso de uno de sus líderes, la joven jefa tradicional del pueblo, elegida en 1999. En este sentido, en este capítulo buscaremos analizar el proceso que va desde la reivindicación de la tierra hasta la reivindicación de una autonomía de gestión por parte del pueblo en nombre de la "tradición" (*coutume*). Así, trataremos de dar cuenta de las etapas de esta entrada singular en política que nos plantea el problema de la inserción de los indígenas del municipio en la misma.

La asociación Hanaba Lokono y el municipio de St. Laurent de Maroni: del conflicto territorial al conflicto de competencias

La génesis de la asociación Hanaba Lokono es comprensible a través de los procesos que se operan en la escala regional en el seno del movimiento político indígena, y en la escala local en el municipio de St. Laurent de Maroni. Hanaba Lokono se apodera de los conceptos y de las herramientas jurídicas puestas a disposición por el movimiento político indígena para reivindicar la propiedad de las tierras del pueblo de Balaté, y obtener así la autonomía política frente al municipio de St. Laurent de Maroni.

De la movilización al acceso a la propiedad colectiva

La cuestión territorial está en el corazón del movimiento indígena de Guayana desde su creación a principios de los años ochenta. El estado francés nunca satisfizo verdaderamente este tipo de reivindicaciones, pero otorgó de manera simbólica el decreto del 14 de abril de 1987 que permite atribuir "a los pueblos que sacan tradicionalmente su subsistencia de la selva" unas zonas de derecho de uso y unas tierras patrimoniales.

El movimiento indígena en la Guayana Francesa

El movimiento indígena ha sido el primer motor de la politización de los indígenas. En diciembre de 1984, la Asociación de los Indígenas de la Guayana Francesa (AAGF), fundada en 1981 por los jóvenes Kali'na,[7] organiza la primera concentración de los indígenas de Guayana que marca simbólicamente la entrada de estos pueblos en el espacio político del departamento. La política denominada de "afrancesamiento" –implementada por la administración francesa en el transcurso de los años setenta– ha hecho surgir, a través de la escolarización, en particular en el pueblo de Awala-Yalimapo, que es el más integrado por la sociedad guayanesa, una élite indígena que conoce la lengua y la sociedad francesa (Collomb y Tiouka, 2000).

La AAGF reivindica ante el Estado francés el reconocimiento de los pueblos indígenas de Guayana, de sus derechos territoriales, políticos y culturales, de la noción de "indignidad". A pesar de que el Estado no satisface las reivindicaciones de soberanía de los indígenas, éstos obtienen no

Continúa

[7] La Guayana cuenta con seis grupos indígenas: Kali'na, Lokono, Palikwente, Wayana, Wayampi y Teko.

obstante dos medidas: el decreto de 1987, que permite obtener unos derechos territoriales y, en 1989, la creación del municipio de Awala-Yalimapo[8] que reagrupan dos pueblos Kali'na.
El movimiento indígena es beneficiado progresivamente, en el transcurso de los años noventa, con un reconocimiento local, nacional e internacional. La AAGF suscita la creación de numerosas asociaciones de pueblos que se han reapropiado localmente de las reivindicaciones de los movimientos indígenas, en particular desde el punto de vista territorial y cultural. De esta manera, los líderes de numerosos pueblos indígenas entran en el movimiento y participan en sus actividades aunque los Kali'na conservan la dirección de la AAGF. La Federación de las Organizaciones Indígenas de Guayana (FOAG), que remplaza la AAGF en 1992, hace parte, desde ese momento, del paisaje político. Está igualmente muy presente en grupos de trabajo sobre los pueblos indígenas de las Naciones Unidas, y en la Coordinación de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (Coica) que es una de las principales organizaciones indígenas de América Latina.

Según el procedimiento previsto por el decreto, las asociaciones del pueblo indígena deben obtener el acuerdo de los aldeanos para la solicitud de cesión de las tierras por medio de una petición. La creación de Hanaba Lokono en 1991 es consecuencia de una intervención en el pueblo de tres responsables de la AAGF que alentaron a los Arawaks de Balaté para que fundaran una asociación igual. Cédric, uno de los fundadores de Hanaba Lokono, cuenta así el rol que jugaron los responsables del movimiento indígena.

> SG: ¿quién tuvo la idea de crear la asociación de Hanaba Lokono en 1991?
>
> C: al principio fue Roméo, fue él quién lanzó la idea.
>
> SG: ¿y no habían tenido contacto con la gente de la FOAG?
>
> C: sí, fue después que Félix Tiouka vino. Había venido con su hermano y el antiguo alcalde de Awala, Henri Paul. Nos habían dicho que teníamos que crear una asociación, que una asociación era mejor que un jefe tradicional porque era todo el pueblo. Seríamos más numerosos, luego seríamos más fuertes. Nos dieron consejos para crear la asociación, cómo hacer para declararla, con la administración, cosas como esas.
>
> SG: ¿tenían contacto a menudo con ellos?
>
> C: no, no muy a menudo, venían de vez en cuando. Los Arawaks habían participado en la primera concentración de los indígenas en 1984, eran muy numerosos, había un grupo cultural Arawak, e incluso habían venido unos arawak de Surinam. Estábamos Brigitte, que era pequeña; el padre de Brigitte y yo. Era impresionante, Félix había tomado la palabra, había mucha gente. Después de eso habían contactos entre los Arawak y la AAGF, pero no muy regulares.[9]

---

8 En 1989, los pueblos de Kali'na d'Awala y de Yalimapo fueron separados del burgo de Mana, cuya población es en su mayoría criolla, para formar un nuevo municipio, Avala-yulimapo, cuya población es casi exclusivamente indígena.

9 Entrevista con Cédric, uno de los creadores de Hanaba Lokomo, actual jefe adjunto tradicional, Balaté, 4 de marzo de 2003.

En 1991, ninguno de los habitantes de Balaté estaba comprometido con el movimiento indígena, del que los Kali'na eran líderes y casi únicos animadores. Los Kali'na tuvieron, en efecto, contactos más antiguos con la sociedad colonial que los otros grupos indígenas de Guayana, y residían en la proximidad del burgo de Mana donde unos jóvenes Kali'na fueron escolarizados en los internados católicos desde los años sesenta. Tienen por tanto un nivel escolar más elevado y un dominio de la lengua y de las instituciones dominantes mayor que los otros indígenas de Guayana y ejercen así una función pedagógica ante los líderes de los otros pueblos. Los fundadores Kali'na del movimiento indígena incitan, pues, a los habitantes de Balaté a crear una asociación que se diferencie del poder de los jefes o capitanes, a quienes los responsables del movimiento consideran demasiado sumisos al Estado y a los notables locales.[10]

Ahora bien, los habitantes de Balaté se apropiaron de las propuestas de los líderes Kali'na porque traían una respuesta a los problemas que encontraban. Al principio de los años noventa el municipio de St. Laurent se extendió y realizó unos trabajos en las zonas más próximas de Balaté. Los habitantes de Balaté, preocupados porque la Alcaldía tenía unos proyectos de acondicionamiento para sus pueblos, piensan que el alcalde quiere reubicar y alojar a los habitantes en unas parcelas en la parte de atrás del pueblo y recuperar las riberas para construir ahí un hotel. Que fueran fundados o no, los rumores de la codicia del municipio sobre las riberas del pueblo reactivaron el traumatismo de precedentes expoliaciones y expropiaciones.[11] Los recuerdos, como el del desplazamiento forzado, están muy vivos en el pueblo.

> SG: ¿con quién y por qué crearon Hanaba Lokono?
>
> T: al principio éramos numerosos, éramos treinta, cincuenta, nos habíamos reunidos todos, trabajábamos todos juntos. Era para pedir el terreno y después hacer unas mejoras en el pueblo, para la luz, el agua, todo eso.
>
> SG: ¿qué los hizo decidirse a pedir un terreno?
>
> T: fue porque teníamos miedo que nos quitaran el terreno, que desplazaran el pueblo otra vez. Nos han desplazado varias veces, antes no éramos sino unos cientos, estábamos en la punta, allá. Y un día, yo era pequeña, pero me acuerdo bien, tenía 6-7 años, unos barcos vinieron y trajeron unos aparatos, y todo eso. Nos dijeron que nos fuéramos, si no nos íbamos solos, nos expulsarían por la fuerza. El capitán de la época no sabía resistir y dijo que teníamos que desplazarnos, si no nos iban a fusilar… Entonces nos desplazamos más lejos de la ribera. Fueron amables; limpiaron

10 Sobre los capitanes ver infra.

11 Entre 1949 y 1990, el pueblo perdió la mitad de su superficie en beneficio de las empresas y de los particulares criollos o metropolitanos.

> la selva con sus máquinas. Nos dio miedo que nos desplazaran más. El alcalde había dicho que quería construir un hotel en el lugar del pueblo.
>
> SG: ¿había anunciado eso al pueblo?
>
> T: no, pero hablaban en la Alcaldía, y como hay personas del pueblo que conocen personas que trabajan para el municipio, ellos habían repetido que querían recuperar la playa y el terreno para construir un hotel. Tuvimos miedo que quisieran ponernos en otra parte. Queríamos proteger el pueblo es por eso que hicimos la asociación.[12]

En 1991, Hanaba Lokono deposita en los servicios fiscales una demanda de concesiones de las tierras del pueblo. Pero ninguno de sus miembros tiene el tacto ni las competencias administrativas para institucionalizar la asociación y transformarla en una estructura permanente. Desde 1993, la asociación interrumpe sus actividades y la demanda no da resultados. Hasta que en 1997, una nueva lidereza, Brigitte, a la vez dotada de una fuerte legitimidad "tradicional" –es la hija del jefe del pueblo–, y con un nivel educativo más alto –su nivel de estudio final es un secretariado BEP que es claramente superior a la formación de los otros habitantes del pueblo, en general excluidos tempranamente del sistema escolar– se une a la asociación. Además de su nivel de estudio, tuvo acceso de cierta manera a la sociedad dominante, a la lengua y a las instituciones francesas, pasando varios años en otros departamentos de ultramar franceses donde había seguido a su esposo, profesor de liceo. Su socialización política se efectuó en gran parte por la mediación de su cónyuge y de la FOAG: la pareja vuelve a Guayana en 1996, después de siete años de ausencia, se une a la FOAG, y se apropia de los conceptos y las reivindicaciones del movimiento indígena (propiedad colectiva de las tierras, soberanía de los pueblos indígenas, reconocimiento de los jefes tradicionales).

Brigitte es elegida presidenta de la asociación en 1997, y continuando con las exigencias del movimiento indígena y de las primeras demandas depositadas por Hanaba Lokono, reivindica la propiedad colectiva de las tierras del pueblo.[13] Como los fundadores de la asociación en 1991, acepta defender las tierras del pueblo contra toda codicia exterior, e igualmente garantizar el principio de la tierra comunitaria considerado como un rasgo de organización social central, y distintivo de los indígenas de Guayana. Esto tiene

[12] Entrevista con Théodora, primera presidente de Habana Lokomo, Balaté, marzo de 2003.

[13] La preeminencia acordada al principio de la colectividad de la tierra es característica de la manera como el movimiento indígena internacional ha pensado la especificidad de los pueblos indígenas en relación con las sociedades occidentales. El Convenio 169 de la OIT llegó a sancionar está concepción en reconocimiento de la propiedad colectiva. Los responsables indígenas de Guayana se han apropiado de ese concepto forjado en las instituciones internacionales y las ONG, que cotizan y en seguida transmiten esos conceptos a las diferentes comunidades amerindias de Guayana.

que ver tradicionalmente con los pueblos en los cuales cada grupo familiar invierte en un espacio propio que no está cercado ni apropiado de una manera permanente. A la manera de los dirigentes del movimiento indígena, Brigitte teme que la introducción de la propiedad privada o de la "parcelación" en su pueblo ponga fin a la organización social específica del pueblo, y sea el principio de la aculturación y la adhesión a la cultura criolla dominante. De una manera general, la nueva presidenta de la asociación pretende hacer respetar "la costumbre", y trabajar para esto estrechamente con su padre, jefe tradicional en ejercicio de 1991 a 1998, intentando imponer el respeto de los usos tradicionales del pueblo tanto al municipio como a los habitantes. Es también en nombre del respeto de las "costumbres" indígenas que Brigitte reivindica la instauración de nuevas relaciones con el municipio, en particular una mayor autonomía de gestión del pueblo y el respeto de la autoridad del jefe tradicional.

Después de un año de procedimiento, la nueva demanda de cesión depositada por la asociación Hanaba Lokono en 1997 es acordada por los servicios fiscales en mayo de 1998. El Estado cede gratuitamente a la asociación, que se vuelve la propietaria legal, el conjunto de las parcelas reconocidas como constituyentes del pueblo de Balaté, correspondiente a 27 hectáreas. Ahora bien, este nuevo estatus territorial modifica profundamente la relación de la fuerza política entre el municipio y la asociación del pueblo.

De la propiedad colectiva de la tierra a la autonomía política: los usos políticos de una forma jurídica

El nuevo estatus territorial de Hanaba Lokono hace estallar un conflicto entre el municipio y la asociación. En efecto, el Estado cedió a la asociación el conjunto de las parcelas del pueblo incluyendo las bases territoriales de las construcciones públicas realizadas por el municipio. Esta equivocación en el acto de cesión fue inducida por la no declaración a los servicios fiscales de esos equipamientos municipales: un jardín infantil, una iglesia, una sala múltiple, una carretera asfaltada.[14] El secretario general de la Alcaldía de St. Laurent cuenta así el origen del conflicto:

> El hilo de la historia es que no había un catastro que fuera muy preciso, y posiblemente no hubo suficiente vigilancia a nivel comunal… pero es todo un contexto histórico. Se sabía que había construcciones sobre esos terrenos. Así pues, en un momento dado, se descubre que la asociación se ha convertido en la propietaria de esas parcelas incluyendo las construcciones públicas. En vez de asumir una posición

[14] En Guayana, numerosas edificaciones se hacen sin permiso de construcción. Los municipios no declaran sistemáticamente sus construcciones al catastro, que por esto es incompleto.

> flexible, diciendo: "es claro que son construcciones públicas y no necesitamos eso". La asociación dijo: "son nuestras".
>
> … Pues bien, el error fue cometido en el momento de firmar el acta, y fue necesario reformarla. … El municipio en efecto no había hecho las cosas como debía pero la carretera había sido construida, las redes colocadas, y las construcciones realizadas. Dicho de otra manera, el erario público pertenecía al conjunto de la comunidad de St. Laurent de Maroni y no solo a la comunidad Arawak o a cualquier comunidad cualquiera que sea.[15]

El problema de la cesión de las bases territoriales de los equipamientos colectivos proviene de un conjunto de errores administrativos. Pero la asociación se niega a dar marcha atrás ya que pretende negociar el uso que haga el municipio de los equipamientos. Para la nueva presidenta de la asociación, la propiedad de la tierra se vuelve el medio de reivindicar nuevas capacidades en materia de acondicionamiento del pueblo, y de una gestión autónoma en nombre del respecto de la "costumbre". Durante mucho tiempo, el municipio de St. Laurent no había invertido en el pueblo aunque pertenecía al territorio comunal. Ahora bien, al final de los años ochenta, en razón de la urbanización creciente de St. Laurent, el pueblo es recuperado por la ciudad, y el municipio empieza a integrarlo en el marco de intervención. Construye los equipamientos colectivos y una carretera. Es pues en este momento, cuando el municipio se apropia del territorio del pueblo y ejerce ahí por primera vez esas competencias, que la asociación Hanaba Lokono afirma su autoridad en materia de gestión de ese territorio. La asociación quiere así poder decidir, por lo menos en concertación con los maestros de obra (municipio, comunidad del municipio, Consejo general…), sobre los equipamientos en el pueblo tales como la construcción de carreteras, la colocación de redes de agua y de electricidad. Así, Brigitte plantea que los planes de urbanización de las viviendas sociales construidas por Senog (sociedad de economía mixta) por cuenta del municipio sean modificados para tener en cuenta las costumbres de los aldeanos (reagrupación de las viviendas en grupos familiares alrededor de un espacio central). La propiedad de las tierras se lo permite, ya que la autorización del propietario es necesaria para toda intervención o realización de trabajos sobre su suelo. Reivindica igualmente el derecho de opinión hacia una gestión conjunta de los equipamientos públicos del pueblo que han sido todos construidos por el municipio a excepción del campo de fútbol. Pretende así condicionar el acceso al campo deportivo a la autorización del capitán o de la asociación. Los dirigentes de Hanaba Lokono desean igualmente controlar el uso de la sala múltiple porque se oponen a su utilización por unos grupos

[15] Entrevista con el secretario general del municipio de St. Laurent, 18 de marzo de 2003.

externos al pueblo. Tratan de negociar con la Alcaldía el retroceso de la base territorial de los equipamientos concernientes, a cambio de la firma de un convenio de gestión otorgándoles su dirección conjunta.

El objeto del conflicto, más allá del territorio en juego, es entonces la competencia territorial: ¿quién es competente para decidir el acondicionamiento y las políticas públicas del pueblo? El municipio y la asociación reivindican ambas sus competencias sobre el territorio de Balaté. Este conflicto de competencias es tanto más agudo por cuanto existen unos proyectos que compiten para darle valor al territorio del pueblo. El alcalde tiene como proyecto de desarrollo unas infraestructuras turísticas sobre un emplazamiento intermedio de Balaté. La asociación, conforme a la aplicación del decreto de 1987, pretende promover las actividades tradicionales del pueblo y prohibir cualquier otro tipo de actividades. La cesión de tierras a la asociación, en el marco del decreto, es entonces incompatible con los proyectos de desarrollo del municipio.

La gestión de Hanaba Lokono es singular en el sentido de que busca constituir un territorio propio sobre el cual la asociación ejerce poder político. Pero contrariamente a la retórica que se opone al "comunitarismo" y al "republicanismo", quiere inscribir el territorio del pueblo en el territorio global del municipio del Estado, incluso se busca controlar la manera de disponer la imbricación del territorio aldeano en el territorio comunal y nacional.

Autonomía política e integración al municipio

En razón del acceso a la propiedad colectiva de las tierras y de su compromiso político, Hanaba Lokono ha sido acusada de querer crear un "gueto", y de favorecer el "repliegue" del pueblo. Este discurso de descalificación y de incomprensión frente a la actividad de la asociación ha sido particularmente mantenido por ciertos elegidos locales de St. Laurent. Olvidan, en efecto, uno de los aspectos principales del trabajo de la asociación: el de asegurar la continuidad de la legalidad republicana y de los servicios públicos de la administración central y comunal en el territorio del pueblo.

En 1996, el pueblo estaba en efecto muy marginado en cuanto a la atribución de los bienes administrativos y del acceso a los servicios públicos: las redes de electricidad y de agua potable no estaban terminadas. Cuarenta familias no tenían agua potable; el pueblo no disponía de alumbrado público; una sola carretera asfaltada lo comunicaba; la recolección de basura no se efectuaba. La gendarmería no intervenía casi nunca aunque aparecían nuevos tipos de delitos (robos, uso de estupefacientes, contrabando). La asociación va entonces a trabajar para permitir el acceso al pueblo de los servicios públicos. Organiza la instalación de la red de agua potable para las cuarenta familias que no se beneficiaban de ella. Para esto, la oficina de Hanaba Lokono negoció con la sociedad general de agua y solicitó una ayuda financiera de la Alcaldía y de la

Subprefectura. La asociación organiza el servicio de recolección de basuras. También va a servir de intermediaria para permitir que los habitantes se beneficien de la ayuda del Estado. Así, Brigitte y su cónyuge se informan y negocian con la CAF y el Pacto de Guayana para que los habitantes de Balaté se puedan beneficiar de ayudas para la construcción.

Así mismo, la asociación se hace cargo de los expedientes de unos cincuenta indocumentados del pueblo para los cuales va a negociar una regularización colectiva con la subprefectura. Ésta acepta facilitar la obtención de los títulos de permanencia para esos aldeanos con la condición de que la asociación supervise que no hayan nuevas instalaciones de Arawaks en situación clandestina en el pueblo. Esta gestión inscribe así la población de Balaté en la legalidad republicana. El objetivo es ante todo mejorar las condiciones de vida de los habitantes del pueblo ya que la obtención de títulos condiciona el acceso a las ayudas del Estado, pero tiende a hacer entrar a la población en el marco de la legalidad republicana. Esta dimensión se encuentra también en la lucha que lleva la asociación contra los delitos perpetrados en el pueblo; busca controlar los robos y tráfico, declarándolos sistemáticamente en la gendarmería, y presionando para que ésta intervenga. Finalmente, incide en el proceso de regularización de las construcciones en el municipio por medio de la obtención de permisos de construcción. En efecto instaura una jerarquía entre la autoridad de la asociación y la del municipio. La autorización del municipio para la expedición de un permiso de construcción debe estar condicionada a la autorización del capitán o de la asociación. Contribuye además a generalizar la obtención de permisos de construcción para toda obra duradera.

La asociación se posesiona así como el engranaje entre el pueblo y las instituciones políticas de las cuales dependen. Realiza las mediaciones para expresar las necesidades del pueblo con los que las pueden satisfacer. A la inversa, busca hacerle respetar las reglas y las leyes del conjunto nacional. No obstante, busca imponer al municipio una autonomía de gestión del pueblo, suscita una ofensiva de los elegidos contra lo que ellos consideran es un “repliegue de identidad” fundado en la costumbre.

La ofensiva municipal sobre la “costumbre”

Reintegrar el pueblo en la normalidad republicana

La municipalidad opone un discurso republicano frente a la amenaza secesionista representada por Hanaba Lokono. El secretario general de la Alcaldía explica así cómo los equipamientos del municipio pertenecen al “conjunto de la comunidad de St. Laurent” y no a la “comunidad Arawak”. La municipalidad busca reinscribir al pueblo

de Balaté dentro del cuadro municipal "normal", haciendo valer el modelo republicano de una ciudadanía no diferenciada, frente a lo que los representantes del municipio experimentan como "un repliegue de identidad" (la expresión es del secretario general de la Alcaldía) recordando a los habitantes de Balaté su ciudadanía francesa y su pertenencia al municipio. El alcalde dijo así durante una reunión del pueblo: "Ustedes son de St. Laurent antes de ser de Balaté". El municipio lucha, por consiguiente, por imponer el retorno a la situación anterior, y afirmar su plena autoridad sobre el territorio de Balaté:

> Era la primera vez que se ponía en marcha un proceso que utiliza ese régimen jurídico [el decreto de 1987] ¿es que hubo información suficiente sobre las consecuencias que eso podía tener? … el texto está hecho para "unas poblaciones que sacan tradicionalmente sus recursos de la selva", así pues había que decir que son de la ciudad. El pueblo de Balaté, teniendo en cuenta la evolución de la ciudad, se ha encontrado dentro del espacio urbano, nos imaginábamos mal, vimos las consecuencias, que pudiera haber un tipo de secesión de una parte del territorio comunal en el marco del espacio urbano. Es sobre esto que ha habido muchos problemas.[16]

El alcalde pide así al director de los servicios fiscales la anulación de la cesión apoyándose en la existencia de una oposición contra Hanaba Lokono en el pueblo. Sin poner en cuestión la totalidad del acta de cesión, el director de los servicios fiscales terminó por considerar la anulación de la cesión de las bases territoriales de los equipamientos colectivos. Los representantes del municipio ejercen igualmente presión sobre los dirigentes de la asociación yendo hasta el final de esta lógica "secesionista". Si Balaté ya no hace parte del territorio comunal –y es la manera como ciertos representantes del municipio interpretan está nueva situación– entonces Balaté no se debe beneficiar más de los servicios públicos del municipio. Los servicios de abastecimiento de agua suministrados por la municipalidad a los habitantes no empalmados a la red de agua gracias al funcionamiento de una fuente están suspendidos, y el alcalde amenaza con la interrupción de otros servicios públicos en el pueblo. Durante una reunión con la oficina de la asociación declara así: "Sí es así, ustedes mismos les traerán el agua".[17] Esas gestiones apuntan claramente a ejercer presión sobre la asociación para que adopte unas posiciones más conformes al funcionamiento habitual del municipio, y retroceder la base territorial de los equipamientos públicos.

---

16 Entrevista con el secretario general del municipio de St. Laurent.
17 Propósito relatado por Brigitte.

La estructuración de una oposición a Hanaba Lokono: los partidarios de la "modernización"

A principios del año de 1998, con el apoyo del alcalde de St. Laurent, los opositores de Brigitte proponen, a través de la promoción de la parcelación[18] de las tierras del pueblo, una alternativa a la política de la asociación. La "oposición" oficial a Hanaba Lokono elabora un discurso político que demuestra la reapropiación de un modo de vida metropolitano y criollo: la propiedad privada, el desarrollo económico, el vínculo directo con el Estado y las administraciones. Esta oposición se institucionaliza por la creación de una asociación competidora de Hanaba Lokono denominada Warokoma. Su presidente, Sebastián, defiende la integración de los habitantes de Balaté en el esquema administrativo normal a través de la parcelación de las tierras:

> S: al parcelar, eso permitiría a la gente tener vínculos directos con el Estado, lo que permitiría a la gente beneficiarse de las ayudas sociales, sí… es verdad que si no pagamos los impuestos, no nos podemos expresar. Desde el momento que pagamos los impuestos, creó que podemos hacer respetar nuestros derechos. Con respecto a eso, se puede mejorar.
>
> SG: tienen la impresión de que la tierra es colectiva, ¿eso hace que no sean considerados como unos ciudadanos como los otros?
>
> S: sí es eso, aun cuando tenemos un retardo con respecto a los otros, los criollos, *bushinengues* …Es justamente con respecto a esas ideas, esa mentalidad [la de Brigitte], que nos quedamos en la retaguardia. Nuestro deseo es traer a todo el mundo al mismo nivel social.[19]

La promoción de la parcelación se inscribe totalmente en la voluntad de integrarse social, económica y políticamente a la sociedad dominante. Se ve bien el vínculo que establecen los dirigentes de Warakoma entre la parcelación y el desarrollo económico fundado sobre la libre empresa, como lo expresa su tesorero, Dave:

> D: y aquí [*en Balaté*], no hay nada, no hay ni desarrollo tradicional, ni moderno, no hacen nada por el pueblo, para mejorar.
>
> SG: ¿qué es lo que quisiera hacer por el desarrollo tradicional y moderno del pueblo?

---

18 La parcelación significa el paso a un sistema de propiedad privada. Ésta ofrece muchas ventajas para el municipio de St. Laurent de Maroni. Es una oportunidad para aumentar el territorio comunal y para normalizar el marco jurídico de vivienda, lo que permite en seguida recaudar más fácilmente las tasas y los impuestos. Habitualmente, el municipio solicita que el Estado le ceda gratuitamente las parcelas de la zona concerniente. Divide enseguida el terreno en parcelas individuales que son cedidas y revendidas a los particulares. El municipio mantiene las redes de carreteras, de agua y de electricidad en los terrenos colectivos.

19 Conversación entre el presidente y el secretario de Warokoma, Balaté, enero de 2003.

> D: parcelar, eso resolvería todo.
>
> SG: ¿pero que traería eso como desarrollo?
>
> D: eso pasará con el individuo. El que quiere se desarrolla, puede, el que no, se queda como está. Pero todo el mundo es libre de hacer lo que quiere. Es la libertad. Cada uno puede hacer lo que quiere en su terreno.[20]

Los opositores de Hanaba Lokono y el alcalde promueven de común acuerdo la parcelación del pueblo. El 4 de abril 1998, el presidente de Warokoma organiza una reunión en el salón múltiple. Proponen parcelar las tierras del pueblo y venderlas a los habitantes. El alcalde apoyó su proposición. Durante un año, los opositores de Hanaba Lokono han tratado de anular la cesión y de provocar la parcelación del pueblo. Por consejo de ciertos elegidos municipales, han organizado una campaña de peticiones para denunciar la "dictadura" de la asociación Hanaba Lokono sobre el pueblo y solicitar la destitución del capitán; ellos organizan una manifestación en el pueblo sobre el mismo tema, y hacen un llamado a la prensa escrita y audiovisual en el cual consiguen hacer pasar sus reivindicaciones. Se encuentra también a los representantes del Estado, en particular el subprefecto de St. Laurent, ante los cuales critican la gestión del pueblo por Hanaba Lokono.

La oposición entre Hanaba Lokono y Warokoma no es solo una pelea ideológica entre partidarios de la "costumbre" y de la "propiedad colectiva", y partidarios de la "modernidad" y de la "propiedad privada". Esta oposición es comprensible a la luz de ciertas relaciones sociales implícitas, en particular la división entre viejas familias y recién llegados al pueblo. Brigitte Wyngaarde pertenece a las viejas familias establecidas y está a cargo de las tierras colectivas del pueblo y de las reglas que restauran la autoridad del capitán y, por consiguiente, la autoridad de las viejas familias. Ahora bien, entre los habitantes del pueblo, los que son más susceptibles de no respetarlos son los recién llegados, que no están vinculados al capitán por parentesco. Los conflictos que oponen la asociación Hanaba Lokono con los habitantes sobre cuestiones de construcción sin autorización, conciernen a menudo a los recién llegados. La estructuración de las dos asociaciones tiende pues a cristalizar la división entre las viejas familias y los recién llegados. Los opositores de Hanaba Lokono y el alcalde de St. Laurent tienen un interés común en impedir la acción de la asociación y su control sobre las tierras del pueblo. La Alcaldía, según su funcionamiento habitual clientelista con los pueblos indígenas, necesita intermediarios en Balaté para poder intervenir. Si sus partidarios llegan a tomarse la dirección del pueblo, podrá restablecerse con

[20] Entrevista con el tesorero de Warokoma, enero de 2003.

ellos un sistema de codirección e intercambio clientelista, muy eficaz en la medida que los nuevos dirigentes serán deudores de sus posiciones en el pueblo. La asociación Warokoma no tiene programa elaborado, ni compromiso militante para alcanzar con éxito reivindicaciones inmediatas. En este sentido, ciertos consejeros municipales aconsejan a sus miembros, ayudándoles a institucionalizarse.

La estrategia de Warokoma y del alcalde de St. Laurent es eficaz a corto término; Nicolas, capitán desde 1992 y padre de la presidenta de Hanaba Lokono, renunció después de abandonar una reunión donde el alcalde cuestionó sus capacidades de asumir su función. De esta manera tiene lugar una nueva elección que va a prolongar la oposición entre los partidarios de la propiedad colectiva y los de la parcelación.

La nueva jefe "tradicional" frente al alcalde

El capitán tenía una autoridad débil sobre los aldeanos, a pesar de su importante posición como jefe de familia. Sin embargo, durante las elecciones tradicionales de 1998 de Balaté, la presidente de la asociación Hanaba Lokono es elegida como la nueva jefe tradicional, lo que va a generar profundos cambios en las relaciones de poder.

De "capitán" a "jefe tradicional"

Después de finales de los años ochenta, los responsables del movimiento indígena promovieron un nuevo término, el de "jefe tradicional", para designar a los jefes del pueblo que habían sido denominados hasta entonces de acuerdo con la expresión colonial de "capitán" (Collomb, 1999, pp. 549-557). "Capitán" es en efecto el estatus colonial dado por la administración francesa a los jefes indígenas y negros-cimarrones desde el siglo XVII, a través del cual éstos eran consagrados como sus interlocutores y relevos en las poblaciones concernientes. Hasta ahora los capitanes disponían de un estatus y de un rol oficial: estaban encargados de representar a los aldeanos en el exterior, como interlocutores de los elegidos locales y de la administración para todo lo concerniente al pueblo. Percibían para eso una indemnidad del Consejo General de Guayana. Esta posición de mediación les aseguraba una autoridad relativa en el pueblo. Hasta los años setenta, los capitanes eran por lo general los fundadores del pueblo. Cuando los indígenas se vuelven sedentarios, los capitanes, descendientes directos del fundador del pueblo, poseen una autoridad enorme sobre las familias que han sido acogidas. En efecto, en los pueblos indígenas, las familias acogidas tienen unas obligaciones hacia los que las acogieron, y deben respetar la familia fundadora del pueblo. Los capitanes tienen la tarea de atribuir emplazamientos a las familias y de arreglar los conflictos internos.

Por iniciativa de la AAGF, el término de "jefe tradicional" ha sido sustituido por el de "capitán" primero en los pueblos de Kali'nas, después en el conjunto de los pueblos indígenas del litoral. Esta evolución no es solo semiótica. Los responsables de los movimientos se esfuerzan por reactivar y "modernizar" su función. Los jefes ya no son designados sino elegidos por los aldeanos inscribiéndose así en las normas democráticas dominantes. Los dirigentes de la AAGF organizan elecciones en varios pueblos donde la institución había desaparecido. Cada nueva elección es la ocasión para organizar importantes ceremonias, y para mediatizar los nuevos jefes, generalizando así el uso del término ante los periodistas y los elegidos locales. Sin embargo, los movimientos políticos indígenas se habían construido al margen de los capitanes y en parte contra la figura del agente administrativo colonial. ¿Por qué los responsables del movimiento indígena han retomado la institución del jefe? Según Gérard Collomb, esta reinvestidura política se opera en el

Continúa

momento en el que, como en Balaté, la función del capitán está en competencia, en los pueblos Kali'na, por la intervención cada vez más fuerte de las colectividades territoriales y del Estado: "Los esfuerzos desplegados en la misma época por los responsables de Kali'na, y la llegada de la categoría de "jefe tradicional" en el discurso político deben ser interpretados con respecto a este contexto particular. Es decir, como una respuesta al proceso a través del cual la presión de las instituciones políticas se hace más fuerte. Igualmente, se trata de la reafirmación de la voluntad de resaltar y establecer un lugar institucional propio, oponible y opuesto al sistema de las instituciones francesas".
La promoción de "jefe tradicional" se inscribe así dentro de un proyecto político más amplio, el de hacer visible una especificidad indígena y unas instituciones propias para oponerse simbólicamente a las instituciones republicanas. Este proceso se ha traducido igualmente en la renovación de los jefes y el acceso a está función por una nueva generación más diplomática y politizada. El cambio en la forma de nombramiento ha permitido el acceso de las mujeres a este tipo de posiciones políticas, en otro tiempo reservada exclusivamente a los hombres.

La nueva legitimidad asociada a su elección fortalece la posición de Brigitte frente al alcalde y consolida el poder que ya le había procurado la propiedad de la tierra. Asistimos entonces a una institucionalización de la función tradicional, en particular a través de la adopción de una "carta del pueblo" que permite establecer la autoridad de la nueva jefa frente a sus opositores y la alcaldía. Desde entonces, el municipio se acomoda a esta nueva institución tradicional fortalecida a través de un proceso de renovación. En este contexto, la nueva jefa y el alcalde están condenados a trabajar juntos en un delicado equilibrio de las competencias de cada uno.

Una elección en el cruce de la legitimidad tradicional y la legitimidad electiva

La decisión de realizar unas nuevas elecciones se inscribió en un contexto de crisis entre el municipio y el pueblo. Brigitte cuenta así el origen de las elecciones:

> SG: pero al principio no eras jefe tradicional, ¿qué te impulsó a presentarte?
>
> B: llegó de una forma rara, porque no teníamos la intención de cambiar de jefe. Pero con todos los conflictos y lo que el alcalde decía sobre eso: "Sí, el jefe tradicional, no hace nada", no es bueno puesto que los otros [los dirigentes Warokoma] decían que el jefe tradicional no era bueno. El alcalde también decía eso. Jugamos el juego. Dijimos está bien, repetimos las elecciones. Tú sabes, para zanjar el asunto de una vez por todas. No se puede criticar cada vez y entonces... Dijimos está bien, presenten un candidato. Warakoma no tenía candidato. Fue mi primo el que se presentó y yo me presenté, es así como sucedió.[21]

[21] Entrevista con Brigitte, Balaté, febrero de 2003.

La elección del "jefe tradicional" es pues la escena en la que se debe zanjar la oposición entre Hanaba Lokono y Warokoma. Por primera vez en el marco de este tipo de elección, el voto está muy politizado. La preparación de las elecciones, en el campo de Brigitte, se parece a las campañas electorales de los escrutinios municipales: defendió un programa basado en la defensa del pueblo de Balaté, el acceso a los servicios públicos fundamentales y la adhesión al principio de la propiedad colectiva frente al peligro de la parcelación. La candidata dispuso de un equipo de campaña consolidado puerta a puerta ante las familias del pueblo. Realizó, igualmente, pequeños *meetings* donde pronunció discursos públicos con micrófono. El día anterior a las elecciones tradicionales se organizó una velada electoral por cada uno de los equipos de campaña. Este proceso electoral se distingue de las elecciones anteriores donde, como dice Nicolas, escogíamos a "la persona y no a un programa". Su adversario, que es también su primo, Rodrigue, desprovisto de las competencias políticas que posee Brigitte, no hizo campaña. Sin embargo, los dirigentes de Warokoma hicieron campaña en su favor con el apoyo del alcalde, quien estaba presente en su velada electoral para la cual él había suministrado las bebidas.

El proceso organizativo de las elecciones manifiesta una interiorización de las reglas democráticas. La asociación Hanaba Lokono, que organiza la elección, ha utilizado las técnicas electorales clásicas.

> B: hemos realizado unas elecciones. Había unas condiciones para estar en la lista electoral. Había que estar ahí desde hace cierto tiempo, me parece que eran diez años lo que habíamos puesto, y estar en regla con sus papeles, tener un título de estancia. Diez años de vida en el pueblo. Eran las únicas condiciones. Teníamos unos colores, unos eran azules los otros eran naranja. Hubo unas elecciones, aquello salió bien. Aquello se hizo en la sala, y había personas de la FOAG.
>
> SG: ¿son ellos los que organizaron?
>
> B: por último reflexionamos más o menos juntos en la manera como se iba a suceder. Nosotros hicimos la caja, la urna; también hicimos unos pequeños boletines. No era tan complicado.[22]

Durante ese escrutinio Brigitte se llevó los dos tercios de los sufragios. Ahora bien, el alcalde de St. Laurent de Maroni, al implicarse en la campaña y al invitar públicamente a los aldeanos a participar en las elecciones, contribuyó a incrementar la legitimidad del escrutinio por la muy amplía participación. El alcalde se ve obligado a reconocer la legitimidad de la nueva jefe para representar al pueblo en sus relaciones

---

22 Entrevista con Brigitte, Balaté, febrero de 2002.

con el municipio. En su ceremonia de investidura, él reafirma su reconocimiento de la jefa tradicional y su voluntad de trabajar con ella. La legitimidad de las elecciones, de donde él mismo saca su autoridad, pone un punto a la disputa por un tiempo. La nueva forma de designación del jefe tradicional muestra aquí su eficacia para imponerlo como interlocutor legítimo frente a los representantes del municipio.

En la continuidad del proceso entablado después de 1997, Brigitte institucionaliza, en su función de jefa tradicional, las competencias de las cuales se apropió a través de la gestión de la asociación Hanaba Lokono. Se institucionaliza así la categoría de "Jefe tradicional" forjada por el movimiento indígena, la cual es redefinida para el contexto específico de Balaté.

La institucionalización de la "costumbre" en Balaté

La consolidación de la institución "indígena" de "jefe tradicional" en oposición a la antigua institución colonial de "capitán", revela un proceso de autonomía política liderado por Hanaba Lokono con respecto a la alcaldía y su rechazo del vínculo clientelista con el alcalde. Pero en Balaté la empresa de revalorización de la función, lejos de ser solo simbólica como para los dirigentes del movimiento indígena, es también la reivindicación de un verdadero poder político en cabeza de la "autoridad tradicional". La consolidación de ese nuevo poder pasa por múltiples innovaciones para transformar los usos locales en leyes y reglas con respecto a los cuales se puede pedir obediencia, y establecer medios de coerción. Esta institucionalización de la función tradicional se traduce primero por una codificación de la "costumbre".

En la Carta del Pueblo, adoptada el 9 de julio 1999, están consignados "los principios de organización de la comunidad indígena Lokono [arawak] de Balaté": "la tierra comunitaria" y el "jefe comunitario". La primacía acordada a estos dos principios ha estado en el corazón de las reivindicaciones de la AAGF y después de la FOAG, y muestra la manera como la jefa tradicional de Balaté se apropió de los conceptos del movimiento indígena en el cual participó después de 1997. Tres reglas importantes fueron apropiadas como principios fundamentales, dando lugar a un código tradicional. A diferencia de los grandes principios que no son coactivos, esas reglas, al unificarse y ser establecidas desde los usos y las costumbres de las organizaciones sociales del pueblo, se vuelven un medio de gobierno. Ahora bien, es importante resaltar que no todos los usos tradicionales en el pueblo han sido inscritos en la Carta por la autoridad tradicional, lo que generaba necesariamente problemas en el pueblo. Así se da el caso, por ejemplo, de elementos considerados como constitutivos de la costumbre, que son sin embargo puestos en cuestión, de forma organizada o de hecho, por el municipio y en el pueblo. En este sentido, las reglas de la Carta constituyen una respuesta jurídica a conflictos que han implicado enfrentamientos entre la asociación, y más tarde

la jefa tradicional, con los habitantes del pueblo o el alcalde. "Consagrada principalmente al hábitat y las actividades tradicionales, su uso está siempre determinado por el interés colectivo de la comunidad. Toda forma de ocupación y de utilización de la tierra debe ser formalmente autorizada por el jefe tradicional".

Al restringir los usos de la tierra y de las actividades tradicionales, la Carta legitima la forma mayoritaria de utilización (hábitat, artesanía y pesca), y descalifica otros usos minoritarios como actividades no tradicionales: actividades mercantiles y de contrabando. Hace así valer el uso mayoritario y "tradicional" (en el sentido de lo que hacía en el pasado) contra el nuevo uso promovido por el alcalde así como por algunos de los recién llegados al pueblo. Entre éstos, cinco ejercen una actividad semejante en tierras comunitarias –dos tenderos, tres pintores/carrocerías–. En un contexto de enrarecimiento del espacio, la Carta fija y "vuelve intemporales" los usos de las viejas familias de Balaté, impidiendo así que éstos entren en competencia con otros. Los otros corolarios de la Carta fortalecen igualmente el poder del jefe tradicional frente a las actividades del pueblo:

> La tierra comunitaria debe estar protegida contra toda forma de especulación o de intrusión. En particular, la estancia de toda persona externa a la comunidad debe estar autorizada por el jefe tradicional que toma consejo del Consejo tradicional.
>
> El río Maroni y sus riberas. La cala Balaté, su red y su cuenca hidrográfica son esenciales en la preservación del modo de vida de los habitantes, sus accesos deben estar por lo tanto libres en todo lugar. Deben estar protegidos de todo tipo de contaminación.

La Carta protege los usos de las riberas por los indígenas frente a la codicia y los conflictos provocados por actores exteriores, tal como un restaurante ilegalmente construido sobre una de las riberas o de la Alcaldía.[23] La Carta perpetúa los usos considerados como tradicionales en el sentido que han sido las prácticas comunes del pueblo desde su creación en 1951 hasta principios de los años noventa. Desde hace quince años la tranquilidad de las riberas del pueblo en las cuales sus habitantes se bañaban y limpiaban se ve comprometida por la intrusión de personas ajenas al pueblo –clientes del restaurante que se bañan, habitantes del centro urbano o de los barrios residenciales vecinos que lavan sus carros o motos en el río…–. La Carta aparece entonces como un momento y un medio en la lucha para definir la forma de vida y los

---

[23] El alcalde tiene el proyecto de construir un hotel y un casino sobre una parcela que linda con el pueblo, en la desembocadura del río Balaté y del río Maroni (Deliberación del Consejo municipal, marzo de 2005). Esta parcela, aunque sea del emplazamiento original del pueblo en el momento de su creación en 1951, no hace parte de las tierras del pueblo. Los indígenas fueron expulsados a la fuerza en los años sesenta. Los indígenas de Balaté temen que esta actividad turística vecina arrastre una afluencia de turistas sobre las riberas del río en el mismo pueblo.

usos legítimos del pueblo en un contexto de cambio social intenso donde el pueblo está cada vez más integrado en la ciudad de St. Laurent.

Como hemos visto, la Carta consigna principalmente los usos locales que "vuelve intemporales", pero procede igualmente a introducir innovaciones. Así, atribuye al jefe tradicional un rol político y administrativo que los predecesores de Brigitte no ejercían. "El jefe tradicional prevé, en sus grandes lineamientos, la evolución de la comunidad y del pueblo. Es competente en todo lo relacionado con la tierra y con las personas, hace aplicar el reglamento del pueblo, y decide cuáles son los trabajos colectivos que se deben emprender".

De los antiguos capitanes del pueblo uno fue destituido y el otro renunció precisamente porque no tomaron cartas en un ámbito nuevo que exigía su intervención. En este contexto no formularon proyectos para el pueblo y no desempeñaron el rol que se les había atribuido. En la descripción de sus funciones, Nicolas y Henri, los dos antiguos capitanes, se limitaron ambos a arreglar algunas discrepancias en el pueblo y el tema de la atribución de emplazamientos. En cambio, la función de jefe definida por la Carta de Balaté se parece más bien a la forma moderna de un jefe del ejecutivo: el jefe tiene a la vez un rol con prospectiva de definición de una política y la función de velar por el respeto del reglamento del pueblo. A través de la Carta, el jefe dispone de tecnologías jurídicas modernas para afirmar su autoridad en el territorio del pueblo. Esas nuevas prerrogativas le permiten preservar la relación de fuerza actual y proteger un cierto modo de vida impidiendo la expresión de otro tipo de usos, por el recurso a las leyes tradicionales.

La institucionalización de la autoridad tradicional y la consolidación del poder del jefe tradicional le permiten instaurar un nuevo tipo de relaciones con el municipio. Rechazando la antigua subordinación de los capitanes a través del sistema clientelista establecido por el municipio, la autoridad tradicional y el municipio tratan de entablar nuevas relaciones institucionales, cada una de las partes tratando de imponer a la otra un modo de relación que le sea favorable.

Jefe tradicional y comunidad: la incertidumbre de las nuevas relaciones

Se abre entonces un nuevo periodo donde la autoridad tradicional y los representantes del municipio buscan nuevas maneras de trabajar juntos. El alcalde busca primero entablar con la autoridad tradicional de Balaté los vínculos de tipo clientelista que tiene la costumbre de mantener con los pueblos indígenas. Así, durante una primera reunión de trabajo el 5 de mayo 1999, a pesar de que el problema de los equipamientos colectivos no se había arreglado con la Alcaldía, el alcalde acepta financiar un cargo de "empleo joven" (tipo de empleo subsidiado por el Estado destinado a un joven) de

la asociación. Por consiguiente, el alcalde y ciertos consejeros tradicionales tratan de reactivar las relaciones habituales de dependencia que vinculan al alcalde con el pueblo indígena. En el 2000, durante su campaña electoral municipal, responde favorablemente a las súplicas del asistente de Brigitte. Pero la jefa tradicional se opone:

> …Para las elecciones municipales el alcalde hizo unos regalos al pueblo…, fue mi primer asistente el que fue y arregló el asunto. Se sintió obligado de acoger al alcalde para su campaña electoral y yo no acepté eso. Si él, en calidad de primer asistente, hace eso de alguna manera, soy yo… quiero decir, está bajo mi autoridad, soy yo.
>
> SG: es comprometer al jefe también.
>
> B: tuvimos una historia para esos regalos… Al mismo tiempo era delicado para mí tomar una decisión radical porque esto se ha hecho más o menos siempre así. Decirle a la población que no acepte aunque…
>
> SG: ¿que no acepte los regalos del alcalde?
>
> B: que no aceptemos los regalos del alcalde aunque siempre han más o menos aceptado eso, tu sabes... Lo que hicimos fue escribir un correo para decir está bien, pero queríamos un documento oficial para la asociación. Nunca lo hizo. Han escrito [se ríe], que ellos tenían la costumbre de darle regalos al pueblo.
>
> SG: ¿para las elecciones?
>
> B: sí, hace parte de la costumbre. Pienso que eso ha estado mal hecho desde el principio. La gente no sabe que cuando la Alcaldía regala se necesita una decisión del Consejo Municipal, todo eso no lo saben. Eso sí, el alcalde siempre ha regalado. Hasta nosotros tampoco sabemos.[24]

Brigitte rechaza el intercambio clientelista, trata de neutralizar lo que constituye precisamente su singularidad: un acuerdo privado y no escrito, incluso tácito, entre dos personas. Ella quiere hacer un acuerdo político formal entre las dos instituciones: la asociación y el Consejo Municipal. La asociación tradicional busca integrar el territorio del pueblo en el marco normal de intervención del municipio. Es decir, público y deliberativo. Se trata de salir de la gestión particularista que se funda en la dominación social y política de los indígenas. Según ella, la actividad del municipio de Balaté debe ser el objeto de deliberaciones públicas, de negociaciones, de compromisos escritos. Se tropieza con la incomprensión de la Alcaldía, ya que ese tipo de relación es poco frecuente en la interacción con los pueblos indígenas.

[24] Entrevista con Brigitte, Balaté, febrero de 2003.

La propiedad de la tierra detentada por Hanaba Lokono le permite en parte a la jefa tradicional hacer respetar su autoridad en el pueblo. Pero la dependencia del pueblo frente a las administraciones territoriales y estatales reduce su margen de maniobra para imponerse frente al alcalde, que dispone de medios financieros de los cuales ella está desprovista. Las dos partes están así obligadas a negociar. Después del periodo de crisis entre Brigitte y el alcalde (1997-2000), las relaciones entre las dos instituciones que encarnan se normalizan. La actitud del alcalde y de la jefa tradicional en el arreglo del conflicto correspondiente al cierre de la carretera con una barrera[25] es característica de la evolución de estas relaciones:

> Cerramos la carretera… Estuvo bien cerrar porque mostramos algo a la gente de Saint Laurent. Hacía mucho tiempo que decíamos que estábamos molestos. El pueblo es un sitio para vivir. El paso de los carros a toda velocidad es muy molesto. No entendían, no respetaban el pueblo. Con esto estuvieron obligados a respetar. Les hicimos comprender que era un espacio de vida en el que hay que respetar la tranquilidad. Estuvo bien, fue válido un tiempo para hacer comprender, un día sería necesario abrirla porque efectivamente la gente tenía la costumbre de pasar por ahí. Para el municipio es importante reabrir. Hay que mostrarles cooperación. No pensamos que eso se quedaría [la barrera se quedo cuatro años]. Hace un año negociamos con el municipio para la habilitación. Queremos reabrir, pero no así. Les dijimos "Va volver a haber problemas". El alcalde decía "solo tenemos que abrir y veremos si hay problemas". Dijimos "No". Negociamos para que la planificación se haga antes. Hemos previsto una glorieta, hacer una curva para obligar a los carros a disminuir, hacer un parqueo antes de la playa para que la gente vaya a pie a la playa. Así damos un paso y ellos también.[26]

La barrera fue un golpe simbólico para expresar las reivindicaciones de los aldeanos y restaurar una relación de fuerza con el municipio de St. Laurent de Maroni. Después de las negociaciones entre el jefe tradicional y el alcalde, este último satisface algunas de esas reivindicaciones y no interfiere más en los asuntos internos del pueblo. Las relaciones entre la jefa tradicional y el alcalde se normalizan un poco. La asociación Hanaba Lokono disminuye la base territorial de los equipamientos públicos del Estado, el municipio instala nuevos equipamientos en el pueblo tales como el alumbrado público… El alcalde tuvo además un gesto simbólico al reconocer a los jefes tradicionales, creando en 2006 una comisión municipal tradicional que reúne jefes tradicionales y consejeros municipales.

La construcción de una barrera sobre la ruta de Balaté, en diciembre 2000, cristalizó las tensiones ya existentes entre el municipio y los habitantes del pueblo. "Muro de la vergüenza", "Muro de Berlín", "La muralla de Balaté", fueron los vocablos

---

25 Ver Introducción.
26 Idem.

utilizados por los habitantes del centro urbano y de los elegidos municipales para designar ese pequeño muro de 60 cm de altura y manifestar el escándalo que suscitó. Para los habitantes y los elegidos criollos de St. Laurent du Maroni, la barrera no es sino una etapa suplementaria en lo que consideran ser una tentativa de secesión del pueblo dirigida por Brigitte.

Ahora bien, la hemos visto reivindicar el reconocimiento de los derechos particulares (la propiedad colectiva, la autoridad del jefe tradicional) para mantener la organización social tradicional del pueblo, al mismo tiempo de garantizar la integración de sus habitantes en el municipio y la nación. Estigmatizada como "comunitarista", la gestión emprendida por Brigitte tiende, al contrario, a salirse de las relaciones paternalistas y clientelistas en las cuales son a menudo mantenidas las poblaciones indígenas de Guayana para hacerlas acceder al pleno ejercicio de la ciudadanía. Se trata por tanto de conciliar la ciudadanía francesa y el reconocimiento de una cierta especificidad cultural indígena.

Esta reivindicación transforma las prácticas políticas y administrativas locales, y genera un conflicto entre los elegidos y la jefa tradicional. A diferencia de Nueva Caledonia, donde la movilización de los jefes tradicionales suscita una oposición entre los elegidos y los tradicionales Kanaks, en Balaté, en ausencia de elegidos arawaks,[27] ningún habitante del pueblo puede hacer prevaler la legitimidad electiva para oponerse a la jefa tradicional.

Referencias

Briquet, J-L (1998). La politique clientélaire. Clientélisme et processus politiques. In J-L Briquet & F. Sawicki (dirs.). *Le clientélisme politique dans les sociétés contemporaines*. París: PUF.

Collomb, G. (1997). La question amérindienne en Guyane. Formation d'un espace politique. In Marc Abélès & Henri-Pierre Jeudy (dirs.). *Anthropologie du politique*. París: Armand Colin.

____ (1999). Du 'Capitaine' au 'Chef coutumier' chez les Kali'na. *Ethnologie Française*, 4: 549-557.

Collomb, G., Tiouka, F. (2000). *Na'na Kali'na, Une histoire des Kali'na en Guyane*. Cayenne: Ibis Rouge.

[27] Esta oposición entre los elegidos indígenas y los jefes tradicionales existe en cambio en otras localidades. En Awala-Yalimapo, municipio donde la población es mayoritariamente indígena, unos conflictos han enfrentado al primer alcalde de la municipalidad, en ejercicio entre 1989 y 2001, y los jefes tradicionales. Desde 2001, el nuevo equipo municipal ha propiciado, al contrario, una sociedad entre el jefe tradicional y la municipalidad. El alcalde consulta así con los jefes para la concesión de permisos de construcción y todos los proyectos de acondicionamiento del pueblo.

Elias, N., Scotson, J. L. (2001). *Logiques de l'exclusion. Enquête sociologique au cœur des problèmes d'une communauté*. París: Agora Pocket [édition originale: *The Established and the Outsiders*. Sage Publications, 1965].

Grenand, F., Grenand P. (1990). Les Amérindiens, des peuples pour la Guyane de demain. Dossier socio-économique. Cayenne: Orstom.

Guyon, Stéphanie (2003). Coutume et mobilisation. L'entrée en politique d'un village amérindien de Guyane. Mémoire de DEA sous la direction de Frédérique Matonti. DEA de sciences sociales (ENS/EHESS).

3. De la práctica comunitaria indígena a la democracia participativa: experiencias municipales en Ecuador

Nadège Mazars

Rafael Correa fue elegido como presidente de Ecuador en enero 2007, convirtiéndose en la séptima persona encargada de ocupar el puesto más alto del ejecutivo después de 1997. Calificado de país ingobernable desde hace unos quince años, Ecuador ha sido sin embargo presentado durante mucho tiempo como un ejemplo de estabilidad política y de "transición a la democracia". En este contexto, no se puede olvidar la irrupción en el campo político de un actor inesperado, el movimiento indígena y, más ampliamente, el movimiento social. En los años noventa, varios levantamientos conmocionaron el orden político clásico que se organizaba hasta entonces alrededor de la distribución de cargos de responsabilidad entre liberales y conservadores. Ningún presidente había escapado hasta el momento de los llamados al orden hechos desde la calle en el contexto de las campañas desde 1997. Esto comienza con Abdalá Bucaram Ortiz, quien fue acusado de corrupción. Bucaram estuvo tan sólo un año en el poder y luego decidió huir bajo la presión del levantamiento indígena. El vicepresidente, Fabián Alarcón Ribera, lo sucede hasta la elección de Jamil Mahuad quien se mantendría dos años en el poder. Tras imponer la dolarización de la economía y el abandono de la moneda nacional, Mahuad huye en enero de 2000 cuando se conforma una alianza, inimaginable antes, para una tentativa de golpe de Estado entre el movimiento indígena y un grupo de oficiales dirigidos por Lucio Gutiérrez. Este último, quien había sido amnistiado, se presentó para las elecciones presidenciales en 2002 y, gracias al apoyo del Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik-Nuevo País (MUPP-NP), gana las elecciones. Creado en 1996, el movimiento Pachakutik es el fruto del acercamiento entre el movimiento social y el movimiento indígena representado por la Confederación de los Nacionalistas Indígenas de Ecuador (Conaie)[1] que se apoya a la vez en una retórica étnica y una oposición a las políticas neoliberales. De enero a agosto 2003, cuatro ministros de este grupo político participan en el primer gobierno de Gutiérrez. Entre ellos, fueron

[1] La Conaie, cuyo primer congreso se realiza en 1986, es la organización indígena ecuatoriana que agrupa la organización de la región ecuatoriana de los Andes (Ecuarunari), de la Amazonia (Confeniae) y de la costa (Conaie). Es el origen de las más importantes movilizaciones indígenas que sacudieron al país en los años noventa.

nominados para el ministerio de Relaciones Exteriores Nina Pacari, primera mujer indígena (quechua) que ha tenido acceso a un puesto de este nivel de responsabilidad, y Luis Macas para el ministerio de Agricultura y actual presidente de la Conaie. De entrada, los compromisos no fueron respetados por el jefe del ejecutivo, la alianza falla y concluye con la salida de cuatro ministros Pachakutik. En enero de 2005, un movimiento, esta vez de origen urbano, expulsa del poder otra vez al presidente en función. En el contexto del clamor de las cacerolas y de las acusaciones de traición, Gutiérrez huye.

¿Cómo explicar la emergencia, hoy en día ineludible, de la cuestión social y étnica en el escenario político? ¿Cuáles son las razones y las consecuencias de este proceso? Provocada por largas movilizaciones, la inestabilidad recurrente del sistema político ecuatoriano parece confirmar el rechazo recurrente de una forma democrática percibida por la población como insuficiente para representarla. La llegada reciente al poder de Rafael Correa se inscribe también dentro de esta dinámica, ya que este personaje se sitúa al margen del modelo, al apelar a una asamblea constituyente, y entrando desde el principio de su mandato en conflicto abierto con las instituciones políticas clásicas. Además, Correa supo tomar en cuenta y apoyarse en la pregunta étnica. Originario de Guayaquil pero habiendo vivido algún tiempo en una aldea de los Andes, Zumbahua, donde aprendió a hablar también quechua, consiguió movilizar al electorado andino e indio. En vísperas de su investidura oficial el 15 de enero de 2007, recibió el bastón de mando de manos de chamanes quechuas, ritual simbólico y semejante al que conoció Evo Morales en Bolivia.

Por su parte, el movimiento Pachakutik ha sufrido las consecuencias de su alianza, aunque temporal, con Lucio Gutiérrez. Pero éste se mantiene firme a nivel local gracias a sus victorias conseguidas en las elecciones municipales de 2004, con 19 alcaldías y tres prefecturas (sobre 22).[2] En el corazón de estas administraciones existen experiencias originales como la gestión. Auki Tituaña,[3] alcalde y prefecto de Cotacachi. Elegido desde 1996 y reelegido durante las elecciones municipales del 2000, después en las de 2004 con un resultado favorable (55,49% de los votos obtenidos); este actor político representa la experiencia política más larga en el poder del movimiento indígena. En ruptura con la idea de una democracia solamente representativa, Auki Tituaña expone así su programa: "No nos proponemos poner en obra tal o cual proyecto, se

2 Cfr. Jorge Trujillo León, *Bulletin de l'IFEA*, 2004, 33 (2), pp. 385-390.

3 De 40 años, Auki Tituaña, diplomado en economía en La Habana (Cuba). Atendiendo la propuesta de la Unión de las Organizaciones Campesinas de Cotacachi (Unorcac), Auki Tituaña se presenta por primera vez a las elecciones municipales en 1996. El éxito y la originalidad de su gestión municipal lo hicieron lanzarse como precandidato del movimiento Pachakutik en las elecciones presidenciales de 2002 y 2006. Entrevista realizada en Cotacachi el 14 de septiembre de 2004.

trata más bien de construir un nuevo modelo de sociedad, una nueva democracia participativa".

Para la mayoría de los indígenas, el derecho al voto es un derecho adquirido muy recientemente. Tuvieron que esperar hasta 1979 y una nueva constitución para que los indígenas no escolarizados pudieran votar. En 1998, Ecuador modificó su constitución reconociendo el carácter pluricultural y multiétnico de la nación. Este cambio constitucional es el resultado de las movilizaciones de los años noventa en el curso de las cuales tuvieron lugar varios levantamientos. Esto llevó a que una gran parte de la población se reivindicara como indígena en el escenario político. En este contexto, el hecho de ser considerados como indígenas –lo que hasta ese momento se vivía como el estigma de un avasallamiento– se vuelve algo valorizador y liberador. En el origen del desarrollo de la cuestión étnica se encuentra la evolución del discurso de las organizaciones de base en los años setenta, el cual se desplaza de un discurso de clase en el que la condición de indio se confunde con la de campesino, a un discurso que se apoya propiamente en la reivindicación de la cuestión étnica (de una identidad propia, la revalorización cultural y la afirmación de la existencia de varios pueblos y nacionalidades en Ecuador) (Santana, 1992). En otros lugares de América Central y del Sur, movimientos parecidos emergen apoyándose en perspectivas similares. El movimiento ecuatoriano presenta sin embargo la originalidad de haber escogido intervenir directamente en el campo político institucional al presentar sus propios candidatos gracias a la organización resultante del movimiento social de los últimos años: el movimiento Pachakutik. Lo esencial de su orientación política se apoya sobre el corpus de reivindicaciones elaborado y utilizado por la organización nacional indígena más influyente, la Conaie. El movimiento Pachakutik está listo para representar a todos quienes hasta ahora han estado excluidos de los espacios de decisiones políticas: indígenas, mestizos, afroecuatorianos, mujeres, jóvenes, niños, etc. El movimiento trata de responder a la voluntad de "construir un Estado plurinacional, desde la institucionalización, pero se acompaña también de una acción extra-institucional", explica Ricardo Ulcuango,[4] representante nacional del movimiento Pachakutik (2003-2006). Se busca así conciliar en el discurso la participación en las instancias del gobierno y la acción de reivindicación fuera del sistema institucional con las movilizaciones de la Conaie y del movimiento social. El

[4] Ricardo Ulcuango (40 años) ha sido representante de la provincia de Pichincha (2003-2006). Ha ocupado varias funciones como la de presidente de la comisión de asuntos indígenas en el congreso ecuatoriano, la de presidente de Ecuarunari y la de vicepresidente de la Conaie. Ocupó algunos cargos importantes como el de presidente de la comisión de asuntos indígenas del Congreso nacional ecuatoriano, presidente de Ecuarunari y vicepresidente de la Conaie. Entrevista realizada en Quito el 23 de septiembre de 2004, en las oficinas del congreso nacional ecuatoriano.

proyecto introducido por el discurso de ese dirigente apunta a cambiar la estructura política. El movimiento Pachakutik en el contexto latinoamericano, se inscribe en el marco de la dinámica que toca el conjunto del continente, caracterizada por la refundición de una izquierda, a la vez intrínsecamente ligada al movimiento social, y explícitamente orientada hacia la conquista de los espacios institucionales del poder, en una perspectiva de profundas transformaciones del sistema político desde el interior. Desde la mitad de los años noventa Ecuador atraviesa, lo hemos visto, una profunda crisis política. La imagen de los partidos políticos tradicionales ha sido fuertemente menospreciada y a menudo asociada con asuntos de corrupción. Se le reprocha a esos partidos a la vez su falta de representatividad que ilustra su proximidad a la clase oligárquica y a sus intereses, y una práctica clientelista de la política. En este contexto, el movimiento Pachakutik se presenta como una alternativa destinada a asociar al conjunto de los ecuatorianos hacia la definición de un nuevo tipo de práctica de la política con respecto a una "unidad en la adversidad". Abiertamente opuesto a las medidas neoliberales, el movimiento pretende desarrollar una forma de democracia participativa y fortalecer los gobiernos locales. Lo que en su discurso distingue al movimiento Pachakutik de los partidos políticos tradicionales es, por tanto, su relación con la base y su funcionamiento, el cual se apoya, como lo veremos enseguida, sobre formas de organización y funcionamiento de las comunidades.

> Un partido político, explica Auki Tituaña,[5] tiene una estructura jerárquica, una dirección central, un poder vertical. Nuestro movimiento está estructurado de una manera horizontal. Tiene una dirección responsable de asegurar el seguimiento. Pero no es la que tomará las decisiones y las impondrá. Hay un proceso de consulta en las provincias, en las municipalidades, en las organizaciones, y se busca llegar a un consenso, un acuerdo para que no sea solo de la incumbencia de un solo dirigente. Porque los partidos políticos tradicionales han generado unos caudillos que se posan como los únicos que dicen lo que hay que hacer… En la oposición, en el contexto de la emergencia de movimientos de estructura horizontal, es posible identificar unos nuevos factores. Así somos corresponsables del crecimiento, de la maduración de nuestro movimiento, como actor político importante en la vida nacional.

A partir de las experiencias de Cotacachi y de otras alcaldías "Pachakutik", abordaremos en este capítulo la construcción de un discurso que antepone el principio participativo y que tiene un efecto de cambio sobre las instituciones municipales. Apoyándose en referentes étnicos y en un funcionamiento llevado a cabo en las comunidades andinas, la práctica de la democracia participativa a nivel municipal es presentada como alternativa. Se trata de la respuesta de una población identificada

5 Entrevista realizada con Cotacachi el 14 de septiembre de 2004.

como indígena y hasta hace poco tiempo discriminada y marginada. Así, el funcionamiento comunitario andino, más bien rural, es presentado como una solución para el escenario municipal e institucional, más urbano. El discurso que resulta introduce unos principios de democracia participativa, y a través de esta dinámica busca asociar el conjunto de una población más allá de una sola autodefinición de "indígena". ¿Cuáles son los efectos de ese discurso? ¿Cuáles son las innovaciones institucionales que aparecen? ¿A través de qué principios buscan inscribir esta práctica colectiva en la institución municipal?

La investigación presentada aquí fue realizada en el transcurso del verano de 2004, a partir del estudio de casos del gobierno municipal del movimiento Pachakutik. Se trataba de explorar a la vez los principios generales del funcionamiento de las comunidades andinas quechuas, y el proyecto político del movimiento Pachakutik a nivel local. Este capítulo se apoya en los discursos de los responsables del movimiento que ocupan cargos institucionales. En el estado actual de este estudio, no se trata de dar cuenta de una observación directa del funcionamiento de las comunidades y de los ayuntamientos, sino más bien de identificar qué es el discurso y las bases en las cuales se apoya. Para esto, y para comprender cómo el principio de participación es antepuesto al discurso del personal del movimiento Pachakutik, nos interesamos en las formas de toma de decisión y el funcionamiento político de las comunidades quechuas.

La comunidad, base social y política del movimiento indio

Ayllu, *llajta*, comunidad, comuna… Tantos términos que tienden a designar la misma entidad en Ecuador. El Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos de Ecuador (Codenpe)[6] da una definición más bien amplia:[7]

> Una entidad colectiva que reagrupa a familias unidas por una relación de consanguinidad o de afinidad, basadas en un territorio, que se autodefinen o pertenecen a un pueblo o una nacionalidad, que hacen descansar su modo de vida en la práctica colectiva de la reciprocidad, de la solidaridad y de la igualdad, que tienen un sistema de organización política, administrativa, espiritual y colectiva.

Para el movimiento indígena, especialmente para el nuevo presidente de la Conaie, la dimensión política de la comunidad es primordial. Luis Macas explicaba durante

---

6 Codenpe es creado en 1998, después de la adopción de la nueva Constitución que reconoce en su primer artículo la pluriculturalidad del Ecuador. La existencia de esta organización de ayuda al desarrollo de los diferentes pueblos ecuatorianos es una victoria para el movimiento indígena.

7 Definición extraída del documento "Reconstitución de las nacionalidades y pueblos para el fortalecimiento de las circunscripciones territoriales indígenas", citado por Julie Massal (2001, p. 447).

su discurso de posesión: "En la comunidad están el poder y la fuerza del movimiento indígena, como el poder verdadero está en las manos del pueblo".[8] Evoca así la orientación de la acción del movimiento hacia el fortalecimiento de los espacios de poder local, en condiciones de constituir una forma verdadera de poder alternativo. Desde mucho antes de la conquista española, la comunidad representaba la entidad social base de los pueblos indígenas andinos. Ya bajo el imperio Inca, incluso bien antes, la entidad social de base era el *áyllu*, al reunir una estructura de grupos familiares alrededor de lazos de solidaridad y de reciprocidad. El término quechua *áyllu* todavía designa la comunidad en su forma embrionaria.

El campo político se edifica en el curso de los siglos de otro modo en las comunidades, con arreglo a la naturaleza de la interacción mantenida con los sistemas políticos dominantes (incaicos, coloniales, y luego republicanos) y bajo la influencia de estructuras locales de poder y de relaciones clientelistas. Con las reformas agrarias de 1964, la comunidad casi atomizada encuentra una forma de cohesión política cuando las últimas formas feudales de explotación de la fuerza de trabajo son prohibidas. La problemática alrededor de la posesión de la tierra se constituye en un desafío central, y el movimiento indígena se reapropia entonces de una figura jurídica que data de l937, la "comuna" (Santana, 1992). Esta ofrece la posibilidad de organizar equitativamente la repartición de las tierras. Inicialmente creada para fortalecer el proceso de asimilación del indio-campesino producido por el proyecto mestizo de una nación que quería constituirse como unida y única, la comuna[9] da finalmente un marco jurídico preciado y permite a la comunidad conservar un mínimo de su territorialidad. Cada vez más utilizada en el transcurso de los años setenta, esta categoría favoreció el retorno de un dinamismo de los principios comunitarios, volviéndose la expresión política legítima de la comunidad, ya que su representatividad estaba asegurada por la nominación de un órgano ejecutivo, el cabildo, y que la reforma del régimen municipal de enero de 1966 se había legalizado.

La formación de esta unidad política autónoma de las instancias mestizas y estatales introduce un cambio importante. Progresivamente no se recurre más a los

---

8 El título dado a este discurso es "En la comuna están el poder y la fuerza del movimiento indígena". Disponible en http://icci.nativeweb.org/boletin/70/macas.html

9 La reapropiación de la figura jurídica de la "comuna", producto de un proyecto liberal de asimilación, nos hace recordar la utilización de los indígenas colombianos de una forma institucional colonial de segregación, el "resguardo". Ésta reconoce en el contexto contemporáneo colombiano "un territorio colectivo inalienable perteneciente a los miembros de una comunidad". Igualmente la comuna y el resguardo han permitido la revitalización de formas comunitarias para el reconocimiento jurídico a los pueblos indígenas del derecho de propiedad de vastos territorios. En efecto, los resguardos indígenas cubren hoy en día más de 27 millones de hectáreas, es decir, un cuarto del territorio del país (Gros, 2003, pp. 11-30).

notables mestizos para arreglar los asuntos que implican a miembros de la comunidad con el exterior. Este hecho es impulsado por las nuevas generaciones, las cuales privilegian el peso de una negociación colectiva con el de negociaciones individuales e individualizadas (Santana, 1992). Este órgano adquiere una nueva autonomía con respecto al aparato institucional blanco-mestizo, respondiendo a la necesidad y a la voluntad de terminar con un universo social racista y segregacionista. En un mismo movimiento se refuerza la definición de la entidad comunitaria (interior) con la emergencia del cabildo. Esto está asociado a una diferenciación con relación al exterior, tanto desde el punto de vista territorial como político. Lo anterior asegura una especie de corte simbólico y revela la construcción de fronteras que son progresivamente definidas en términos étnicos. En este sentido, la definición de un interior y de un exterior fortalece la autorrepresentación de sí mismo desde criterios étnicos, valores comunitarios, y luego, la reivindicación de una identidad indígena (Barth, 1999).

Desde el punto de vista de la organización interna de la comunidad, el cabildo permite la reconstrucción de una cierta forma de cohesión social alrededor del respeto a las normas sociales, comunitarias y culturales. Esto implica la revalorización de las fiestas religiosas sincréticas (Cliché, 1995), a veces en contradicción con la voluntad de las instituciones locales. Igualmente, se revalorizan y organizan prácticas de solidaridad y reciprocidad entre los miembros de la comunidad. Hoy en día el cabildo es central en el funcionamiento de las comunidades. Esta instancia política adquiere toda su eficacia cuando logra volverse representativa, es decir, cuando representa a toda la comunidad al reunir condiciones de unanimidad (Sánchez-Parga, 1989, p. 476). Para esto, los miembros del cabildo que están a cargo de la representación de los diferentes componentes de la comunidad son elegidos en el seno de una asamblea que reúne a todos los miembros de la comunidad. Es a esta asamblea a la que deben rendir cuentas regularmente de sus acciones, la cual se supone debe ejercer un control sobre esta forma de delegación que es el cabildo. Es un funcionamiento que nos parece sobrepasa el modo únicamente representativo. De manera ideal, la sociedad, es decir aquí la comunidad, es identificada como una totalidad por el rol que le es asignado en la asamblea. Y gracias a esta asamblea, no se niega en ningún momento, ni el principio de existencia de un órgano separado de poder, ni la existencia de la delegación. Así mismo, la naturaleza del poder delegado se expresa a través de una aparente paradoja: se manda obedeciendo.[10] El análisis de José Sánchez-Parga (p. 474) sobre la naturaleza del poder comunitario apoya esta idea: “el poder debe ser tanto intercambiado como compartido y redistribuido”.

[10] Para parafrasear el célebre “Mandar obedeciendo” de los zapatistas mexicanos.

En el seno de la asamblea se elabora la expresión política de la comunidad. Y de manera más vasta, esas asambleas comunitarias ofrecen el lugar para construir una opinión pública indígena a través de una dialéctica conflictiva con el Estado. Espacio dentro del cual el movimiento indígena emergente de los años ochenta habría buscado su legitimidad. El principio participativo se apoya así en la definición de una legitimidad diferente de aquella utilizada por la forma de gobierno representativa. Esto funda la legitimidad del ejercicio de una autoridad, de una norma política o de un lugar de poder que no se apoya más en la expresión (a través del voto) de la voluntad de todos. En la idea del modelo participativo, la legitimidad se inscribe en el marco de una relación discursiva que implica a cada individuo. Es el fruto de un proceso deliberativo que incluye el conjunto de los participantes en una relación igualitaria y decide dónde se forman las voluntades. Idealmente, y en el caso de las comunidades, el poder constituyente se vuelve legítimo cuando la expresión de las deliberaciones del espacio público convergen para el establecimiento de un consenso. Así podemos ver, en la forma de decisión de la asamblea, la explicación de la naturaleza del poder que se ejerce. Gladis Quinde,[11] profesora de primaria en la región de Cañar, y militante de la Unión Provincial de las Cooperativas y Municipios de Cañar (UPCCC), organización provincial vinculada a Ecuarunari,[12] explica ese funcionamiento:

> Al interior de la comunidad, por la toma de decisión, contamos con la "consensualidad" de las ideas, con la participación activa y directa. No hay ninguna imposición. … Somos un pueblo milenario. Tenemos nuestros principios filosóficos y políticos. … Todas las decisiones se toman con la participación de las comunidades, de nuestros dirigentes, de todos los actores que están implicados en el proceso organizacional.

Esta interpretación y representación del funcionamiento colectivo se encuentra de manera frecuente en el discurso del personal del movimiento indígena. Gladys Quinde asocia aquí un proceso de decisión a una identidad anclada en el tiempo

11 Gladis Quinde (32 años) es profesora de quichua, de informática y de filosofía andina en una escuela intercultural bilingüe. Es miembro de la UPCCC en la cual participa como integrante del grupo de mujeres. Es también la hija de Antonio Quinde, personalidad importante del movimiento indígena, quien fue en 1972 el primer presidente de Ecuarunari. Fue también vicealcalde del cantón de Cañar (provincia de Cañar) del 2000 al 2004. Emtrevista realizada en Quito en el momento del Primer Foro Social de las Américas el 29 de julio de 2004.

12 Ecuarunari es la organización andina del movimiento indio ecuatoriano. Es hoy en día uno de los componentes de la Conaie, con la Confederación de las Nacionalidades Indígenas de la Amazonia Ecuatoriana (Confeniae) y la Coordinación de las Organizaciones Indígenas de la Costa Ecuatoriana (Conaice). La sigla Ecuarunari significa *Ecuador Runacunapac Richarimui*. ("El despertar del hombre ecuatoriano"). Esta es la traducción dada por Antonio Quinde, su primer presidente. La traducción más frecuente de Ecuarunari es "El despertar del indígena ecuatoriano", pero la palabra quechua *runa* no significa indígena sino hombre.

y que define como milenaria. De esta manera, al vincular aspectos culturales y de funcionamiento político, explica el recurso al consenso en la toma de decisiones. La decisión de la asamblea expresaría así la voluntad del conjunto de sus componentes, representando la totalidad de la comunidad. Ese funcionamiento sería diferente del practicado en las estructuras políticas de una democracia representativa donde la decisión adoptada representa una mayoría y no la deliberación de una totalidad.[13]

El principio de participación del conjunto de los miembros de la comunidad es fundamental para el funcionamiento de la asamblea ya que esta última obtiene su legitimidad –lo que se percibe como la autenticidad de su representatividad– de la realidad de esa participación. Y en la idea de una participación de todos se encuentra otro principio fundamental en los Andes: la reciprocidad. En consecuencia, de las relaciones resultantes de la esfera económica, de la necesidad de intercambio como respuesta a una estrategia de supervivencia, una consolidación de los vínculos de solidaridad y de afiliación se produce una relación de reciprocidad. El grupo está unido al punto de no querer aparecer en el exterior sino como un solo cuerpo, y de fortalecer al interior la reproducción de vínculos sociales hacia una cohesión y una coactividad inclusivas. En la realidad comunitaria la reciprocidad se expresa por la institución a través de varios tipos de relaciones intrafamiliares en el campo de la economía de la comunidad,[14] de la cual la "minga" es un ejemplo. Se trata de una forma de trabajo comunitario que moviliza una gran parte de la población. El resultado de la minga es para la colectividad (construcción de una casa comunal, acondicionamiento de una carretera, etc.), y a veces por cuenta de un grupo familiar. Es una herencia del periodo incaico, época en que se practicaba la mita, un tributo de trabajo debido por el *áyllu* del Inca. Hoy en día, es una verdadera institución comunitaria, cuya planificación es generalmente decidida en asamblea y la puesta en práctica está a cargo del cabildo. En el curso de la minga cada uno aporta víveres y bebidas que se distribuyen entre los participantes durante el día. Todo el mundo participa en la obra pública, para un proyecto decidido colectivamente y por el consenso en asamblea general. Los alcaldes Pachakutik han recurrido a veces a esta forma de trabajo colectivo. Para realizar una planificación de la

[13] A propósito de su investigación en el estado de Oaxaca, México, David Recondo (2002, p. 426) evoca, sin embargo, los riesgos ligados a la práctica del consenso. Así, el ideal que consistiría en una decisión tomada con la participación y el acuerdo de todos puede esconder la utilización de prácticas coercitivas y de presiones que buscan empujar a aquel o aquella que está en desacuerdo, y que estorba en el proceso de producción de una decisión juzgada mayoritariamente, como la buscada por la mayoría. El autor da algunos ejemplos, como el resultado de una búsqueda de unidad, que "puede revelarse profundamente represiva", y generar "una concepción de la comunidad con matices fundamentalistas".

[14] Esas relaciones económicas son descritas por Paul Cliché (1995, pp. 95-107).

municipalidad le propone a la población de un barrio que administre la mano de obra a cambio de la utilización de material pesado y del aporte en materia prima. Se recurre así a la minga para hacer participar al conjunto de una población en la dinámica de desarrollo de la ciudad. Para Manuel Castro, alcalde Pachakutik de Suscal entre 2000 y 2004, la participación comunitaria, más precisamente la realización de las mingas, deja atrás la simple práctica de una política de desarrollo:

> No se trata de participar por participar. Tenemos un gran objetivo que es el *comunitarismo.* Las mingas hacen parte de nuestro pasado antiguo. … Pero cuando las ONG, las instituciones privadas y públicas llegaron, todo cambió. Las mingas han sido rechazadas. Todo se apoyaba en el dinero; se trabaja por el dinero, etc.

De la misma manera que Gladys Quinde, Manuel Castro quiere aquí revaluar el aspecto cultural de estas prácticas, pero también mostrar que hoy en día la práctica de la minga es una manera de reapropiarse de los medios de desarrollo de la colectividad, de ganar todavía un poco más de autonomía. Se recurre a la minga como política pública explicando que pertenece a la historia de ese pueblo.

En Otavalo, el alcalde Pachakutik entre 2000 y 2005, convoca con bastante frecuencia una minga en la zona urbana para la realización de ciertos trabajos públicos. El financiamiento para la implementación de las decisiones tomadas a nivel micro-local sigue una regla decretada por la municipalidad: la regla del 60/40. Es decir que el 60% de los trabajos planeados son financiados por cada beneficiario, el 40% restante está a cargo de la Alcaldía, que aporta la maquinaria pesada necesaria para la realización del trabajo. A través de la convocatoria de una minga, la población del barrio proporciona la mano de obra necesaria para la realización de los trabajos. Sin embargo, en los campos y las comunidades, cuando se trata de realizar una de esas labores, el alcalde Mario Conejo admite que la regla de los 60/40 no es respetada, aunque se busque la participación financiera de la comunidad a través de una suma más bien simbólica. No se trata de buscar un equilibrio presupuestario, sino de hacer participar a sus habitantes del desarrollo de la ciudad y de su cantón, y responsabilizarlos así de los trabajos realizados. De esta manera, Mario Conejo afirma querer combatir a través de la participación económica o directa los efectos de un paternalismo al cual el pueblo ha estado acostumbrado. Es cierto que esta forma de participación ofrece la posibilidad a la municipalidad de invertir en otros lugares el dinero correspondiente al 60% aportado por los habitantes, y así dejar de ejecutar otros trabajos. Del mismo modo, el recurso casi sistemático a la minga para resolver las necesidades de mano de obra no calificada para la realización de trabajos esconde la falta de compromiso de la institución municipal. Esto nos hace pensar que el principio participativo puede ser valorizado en razón del gran interés económico que éste representa. Se vuelve entonces

un medio de gobernabilidad[15] útil y eficiente que permite economizar costos importantes. La experiencia municipal de Otavalo es apoyada también por organismos internacionales quienes utilizan usualmente la retórica de la gobernabilidad. Así, la municipalidad recibe ayudas no despreciables por parte de organizaciones extranjeras, lo que permite cuestionar la independencia financiera de una política debilitada por la inyección de recursos extranjeros. Las autoridades municipales no son ajenas al problema. Como afirma Mario Conejo, si el apoyo internacional es aceptado, éste se inscribe en una gestión donde se trata de asumir "la responsabilidad por la cual solo nosotros podemos resolver nuestros problemas".

"Institucionalizar la participación colectiva"

Es así como Manuel Castro, alcalde de Suscal, explica su proyecto municipal. Para el cumplimiento de su proyecto, Castro explica que todo el dispositivo se basa en el apoyo de las comunidades. Es por cierto en la red de organizaciones locales que el movimiento indígena ha encontrado su fuerza. Por una parte, están las organizaciones de primer grado (en la comunidad) y las organizaciones de segundo grado[16] (en un cantón). Esta red fue progresivamente construida en los Andes durante los años setenta, gracias al apoyo de la organización regional Ecuarunari.

Las organizaciones de segundo grado mantienen una relación muy estrecha con las comunidades, pues representan las "comunas" que las componen. Hoy en día, con la descentralización, y debido a la gran visibilidad desde las movilizaciones de los

[15] Desde hace algunos años, la gobernabilidad es un término muy utilizado por los grandes organismos internacionales (Banco Mundial, FMJ, etc.) así como por ciertas ONG, especialmente para proponer unas nuevas formas de práctica de la política en países en vía de desarrollo. La utilización de ese término puede tener sentidos diferentes, pero generalmente esta expresión, propia de la *nov 'lengua*, sirve para designar los procesos en curso y las orientaciones deseables o públicas y privadas participando conjuntamente mientras que unas nuevas experiencias de política pública son desarrolladas. En comparación con los principios que dirige la democracia deliberativa, Loic Blondiaux e Yves Sintomer explican que los principios de la gobernabilidad difieren en varios puntos. Entre ellos, notamos una aproximación en términos de gobernabilidad que se apoya en una percepción "funcionalista" de la política, y la adopción de una lógica mercantil no está descartada, contrariamente a las aproximaciones deliberativas. La gobernabilidad sería la expresión de una "reformulación de problemáticas neo-corporativistas" (Blondiaux y Sintomer, 2002, pp. 17-36).

[16] El tejido organizacional de la Conaie se parece a una pirámide invertida, donde las decisiones son consideradas como viniendo de la base, las cuales orientan las organizaciones globales. Las organizaciones de tercer grado (OTG) son las provinciales, como por ejemplo la UPCCC en la provincia de Cañar. Este tipo de organización tiene varias actividades en las cuales el municipio, con la organización de segundo grado, busca reforzar los contactos entre comunidades y permitir el desarrollo de sus infraestructuras. Se compone también de representantes de las organizaciones de los cantones de la provincia. En la red de la Conaie, las organizaciones de cuarto grado son tres, o sea una para cada región: Ecuarunari para los Andes, Confeniae para la Amazonia, y la Coince para la costa. Finalmente, el quinto grado con la Conaie. A veces es añadido un sexto grado con la Coordinación de la Cuenca Amazónica (Coica).

años noventa, estas organizaciones se encargan de la implementación de programas de desarrollo o de acondicionamiento.

En Cotacachi, las redes sociales del equipo municipal descansan también en la actividad de un número importante de organizaciones, como la Unorcac (organización de segundo grado). De forma general, el equipo municipal ha contado con la participación y el relevo por parte de las ONG y algunas organizaciones nacionales e internacionales, las cuales participan en el proceso de desarrollo.

Como comenta Franklin Ramírez Gallegos (2005), la acción municipal participativa se orienta generalmente hacia la implementación de políticas de desarrollo que apuntan al mejoramiento de las condiciones de vida. La práctica comunitaria es así presentada como una alternativa para un modelo que hasta ahora no ha podido reducir la pobreza ni las desigualdades sociales. Además del aspecto eminentemente político de la participación, retomando a Franklin Ramírez Gallegos, es posible afirmar que esta participación hace parte del ejercicio de derechos sociales y económicos ya que "no parece ser posible ejercer la libertad y la igualdad política si las condiciones mínimas de igualdad social no se dan". La orientación de la acción política de las municipalidades Pachakutik en la dimensión micro-local y participativa se inscribe en la voluntad firme del proyecto político general del movimiento de combatir "los efectos de concentración y de exclusión" (Ramírez, 2005) en una economía mundial globalizada.

Desde 1996, el voto en el Consejo Municipal de un cierto número de leyes y de normas jurídicas ha permitido abrir las puertas, a nivel local, a la institucionalización de los principios de la democracia participativa. Esta última es efectiva desde el voto de ordenanza,[17] donde se reconoce como instancia participante el proceso de toma de decisiones en la Asamblea de Unidad Cantonal, y el proceso de organización de la participación a nivel barrial. En esas ordenanzas se hace explícitamente referencia a varios artículos de ley en el sentido de que hay una práctica descentrada de la política, citando especialmente el recurso de la Constitución, y más particularmente el artículo primero con el título 1. Se cita a menudo este artículo para referirse al reconocimiento de la multiculturalidad y la multiplicidad de etnias de Ecuador. Pero se reconocen también ahí otros principios: "[e]l gobierno es republicano, presidencial, electivo, representativo, responsable, alternativo, participativo y de administración descentralizada." Se cita también el título III (capítulo 5, sección 1, artículo 84, númeral 7) de está misma Constitución, donde se asegura "conservar y desarrollar [las] formas tradicionales de vida comunitaria y de organización social, de generación

17 Una parte de esas ordenanzas se pueden consultar en la página de Internet de la Alcaldía, disponible en http//:www.cotacachi.gov.ec

y de ejercicio de autoridad". En esa misma lógica, las ordenanzas se incorporan en las diferentes leyes, introduciendo herramientas de descentralización en Ecuador. El artículo primero de la Ley de Descentralización del Estado y de la participación social "establece la participación social en la gestión pública", mientras que el artículo 4 de la Ley Especial de Descentralización del Estado le da la facultad a las municipalidades de alentar y de extender la participación social en la gestión pública, y de promover la autogestión municipal.

Al pasar por el voto en el Consejo Municipal, y apoyándose en la "norma de normas", la Constitución, las prácticas de participación son reconocidas en la ley y autorizadas en el seno de la institución municipal. Después del 31 de enero de 2000, el Consejo Municipal de Cotacachi instituyó la Asamblea de Unidad Cantonal como:

> En un espacio de expresión ciudadana donde se fraterniza, se concierta y planifica de manera participativa el futuro del cantón, cuyas decisiones se toman sobre los principios de respeto, de solidaridad y de tolerancia de la diversidad pluricultural y de multiplicidad étnica sin transformarse en un simple canal de demanda.[18]

Este espacio está imaginado como un lugar de construcción de un "nuevo modelo de democracia participativa y de gobierno local",[19] donde se procede a un intercambio discursivo, definido como intercultural y permanente. Apoyándose en el modo consensual, se busca sobrepasar una cierta imagen de la democracia representativa a la cual se le reprocha el hecho de que no representa sino a una minoría sin tomar en cuenta el conjunto del grupo. En el recurso al consenso, se encuentra un modo de funcionamiento propio de las asambleas comunitarias, mientras que la democracia representativa es presentada como una producción política del mundo occidental. El tránsito a instituciones de principios de participación apoyados en el funcionamiento comunitario no está desprovisto de sentido. Todo esto es finalmente la expresión de la evolución del movimiento indígena dentro de la sociedad. A partir de un periodo de contestación del modelo político dominante que excluye la "minoría" dominada de los indígenas, este mismo movimiento participando en las instituciones busca proponer una transformación del modelo político dominante hacia un modelo propiamente andino.

Tanto Auki Tituaña como el texto de representación de la Asamblea de Unidad Cantonal definen la construcción de ese nuevo modelo como fundado en "los principios básicos milenarios practicados por el pueblo Quechua". Es decir, de conformidad con

---

18 Artículo de la ordenanza votada el 31 de marzo de 2000 por el Consejo Municipal de Cotacachi, reconociendo la Asamblea de Unidad Cantonal. Disponible en http//www.cotacachi.gov.ec

19 Cfr. la página del Internet de la municipalidad: http//:www. Cotacachi, gov.ec

el lema *ama quilla, ama lulla, ama shua* que significa "no ser ocioso, no mentir, no robar". Este lema, propio de la filosofía andina, constituye un compromiso moral. Es utilizado constantemente por los dirigentes indígenas, en los textos del movimiento Pachakutik y en los de las organizaciones como Conaie o Ecuarunari. La frecuencia de su repetición expresa la voluntad por parte de los dirigentes del movimiento Pachakutik de distinguirse de la vida política ecuatoriana actual, comúnmente asociada a asuntos de corrupción o de clientelismo. Todavía es aquí el mundo político occidental al cual se opone y a quien propone transformar.

> A*ma quilla, ama llulla, ama shua*: Estos tres principios fundamentales guían la conducta de las autoridades y la conducta de los pueblos indígenas, explica Raúl Ilaquiche Licta,[20] vicepresidente de Ecuarunari en 2004. Esos principios filosóficos no se aplican solamente a las autoridades, sino a todos los indígenas. Son los principios básicos que guían nuestra acción cotidiana.

Raúl Ilaquiche Licta define este lema como un principio constante, una ética de comportamiento indispensable para la práctica de la política en la esfera occidental. Hoy erigidas en principios propios de la comunidad, estas tres recomendaciones no nos parecen sin embargo de origen precolombino. "No robar, no mentir, no ser ocioso": éstas recuerdan más bien ciertas leyes enunciadas en el Antiguo Testamento. *Ama Quilla, ama Ihulla, ama shua*,[21] no sería talvez sino el resurgimiento de una moral católica profundamente inscrita en la cultura andina que hoy en día sirve de norma de conducta con un matiz étnico, es decir, valorizada en la práctica de la política como un principio propiamente indígena. En ese sentido, es utilizada para distinguirse de la práctica occidental propia del sistema de los partidos. Es una ética por la cual son definidos todo tipo de comportamientos políticos que el movimiento Pachakutik reivindica, entre los cuales están: rendir cuentas y someterse al control de la base, aplicar la idea de un mandato revocable, practicar la honestidad y la transparencia en la administración pública, etc. Aquí poco nos importa saber si este lema es milenario y propio de la historia de los pueblos indígenas, puesto que es utilizado de esta forma. De esta manera participa en la institucionalización de las prácticas comunitarias y da forma a la ética política que debe seguir el equipo municipal, así como todos los participantes de la asamblea, ya que la prioridad es también luchar contra el clientelismo, la corrupción y las prácticas paternalistas.

---

20 Raúl Ilaquiche Licta (34 años) es uno de los seis diputados nacionales del movimiento Pachakutik para el periodo 2007-2011. Estudió derecho en la Universidad Central de Ecuador, Flacso (Ecuador), y en la University American Law. Entrevista realizada en Quito el 24 de julio 2004.

21 En nuestro conocimiento, ninguna investigación parece haber sido efectuada sobre este tema. Este lema es, sin embargo, utilizado en todos los Andes. En Bolivia ciertas comunidades lo atribuyen a la palabra del Inca.

La Asamblea de la Unidad Cantonal

La Asamblea de la Unidad Cantonal de Cotacachi se reúne cada año, después de 1996, en septiembre. Es el lugar de la elaboración de las principales directrices que debe seguir la municipalidad en su aplicación de las políticas de desarrollo local del año en curso. El conjunto de procesos participativos desemboca en la elaboración de un Plan de Desarrollo Cantonal donde son reagrupadas las principales líneas directrices de la política municipal, y donde el desarrollo se inscribe en una relación armoniosa entre el ser humano y la naturaleza, desde la perspectiva de mejorar la calidad de vida respetando la multiculturalidad. La participación de todos los sectores sociales en la toma de decisiones es anunciada como una prioridad mientras que la administración municipal busca orientarse hacia una nueva forma de gobierno local, democrática y participativa. Auki Tituaña explica así el proceso y el acceso a la asamblea:

> Todos los ciudadanos que están dispuestos a contribuir desde sus posibilidades, en sus trabajos, para hacer realidad los planes de desarrollo son bienvenidos. Hay personas que se autoexcluyen, los grandes propietarios de terrenos, algunos comerciantes. … La participación es abierta y voluntaria, democrática. Y creemos que participa al menos el 85-90% de la población organizada. Cada uno viene con sus ideas, sus propuestas para continuar trabajando conjuntamente. No es un espacio para decidir jurídicamente los trabajos que se deben realizar, sino para construir unas ideas, elaborar unos planes.

Tituaña habla de "población organizada"; la asamblea en efecto no reúne unos individuos, solo representándose, sino unos delegados de las organizaciones sociales del cantón. Así, se puede citar como participantes de la asamblea el gobierno local de Cotacachi y el Consejo Municipal, el concejo parroquial, la Iglesia, las instituciones educativas y culturales, las instituciones de salud, la federación de los barrios, la Unorcac (representando las comunidades de las zonas rurales), la asociación de los empleados municipales, la asociación de los transportadores, la coordinación de los niños y jóvenes, la coordinación de las mujeres, los artesanos, las organizaciones profesionales y sociales (especialmente las comunidades de la agro-piscicultura), entre otras; la lista es larga. Esta lista revela el sitio central ocupado en el proceso participativo por las organizaciones sociales, lo que resalta Pablo Ospina[22] cuando califica de "neocorporativista" este tipo de democracia en curso en Cotacachi. No obstante, la esencia del proceso nos parece que sobrepasa el neo-corporativismo contemporáneo.[23]

---

22 Ver p. 39 del informe de la investigación coordinada por Pablo Ospina Peralta, *Movimiento indígena ecuatoriano, gobierno territorial local y desarrollo económico: los casos del Gobierno Municipal de Cotacachi y el Gobierno Provincial de Cotopaxi* (Versión del 16 de diciembre 2005), 55 páginas.

23 El neocorporativismo se apoya en efecto en el desarrollo de la representación de diferentes sectores de la sociedad para paliar la disfunción generada por la democracia representativa al permitir a unos individuos la participación a través de sus grupos sociales. La gestión paritaria de la seguridad social es un ejemplo.

El lugar ocupado por estas organizaciones en el marco del proceso deliberativo les otorga mucho más que un único rol de cogestión. Éstas deben intervenir directamente en la definición, la elaboración y la orientación de las políticas municipales. Además, no son solamente las organizaciones representantes de los intereses particulares ya que todos los sectores de la sociedad están allí presentes, incluso las organizaciones definidas geográficamente como la federación de los barrios o la Unorcac que representa las comunidades de las zonas rurales. De esta manera, la asamblea se vuelve un escenario potencial de diálogo entre sectores sociales muy diferentes.

Desde el voto de la ordenanza de enero de 2000, el Consejo de Desarrollo y de Gestión fue oficialmente reconocido como el órgano ejecutivo de la Asamblea.[24] Este está a cargo de aplicar sus resoluciones y de darles una verdadera continuidad, así como de velar por el seguimiento del Plan de Desarrollo cantonal. Compuesto por un presidente, un vicepresidente, un tesorero y tres miembros en representación de los diferentes sectores sociales, el Consejo de Desarrollo y de Gestión asegura el control sobre la gestión de las instituciones públicas y privadas. Su tarea consiste en asegurar una coordinación entre los diferentes participantes y promover las formas participativas. Esta instancia es importante ya que se supone representa a la Asamblea durante todo el año. En el curso del periodo de julio de 2004 a junio de 2005, el Consejo estuvo compuesto, además del presidente, del vicepresidente y del tesorero, por alcalde Auki Tituaña, un representante del Consejo Municipal, la asociación de los empleados municipales, de los artesanos, la coordinación de los jóvenes, la Unorcac, la coordinación de la infancia, la coordinación de las mujeres y, finalmente, de un representante de cada concejo parroquial. Además las mujeres, pero también los jóvenes, son llamados a participar activamente en las reuniones del Consejo de Desarrollo y de Gestión. Este último no es totalmente independiente de los equipos municipales ya que la presencia del poder ejecutivo (el alcalde) y legislativo (el Consejo Municipal), como figuras institucionales, aseguran el vínculo entre la sociedad y la municipalidad.

Otra tarea del Consejo de Desarrollo y de Gestión consiste en coordinar las acciones de los comités intersectoriales. Actualmente existen seis[25] comités intersectoriales que tienen como función principal garantizar la realización técnica de los grandes ejes definidos por la asamblea. Cada unos de esos comités elabora un plan de desarrollo del sector concerniente.

---

24 Se podría comparar con el cabildo de las comunidades.

25 El Comité Intersectorial de la Salud, del Turismo, de la Educación, de la Producción, de la Gestión Ambiental y de los Recursos Naturales, y finalmente el comité intersectorial para la organización y la modernización municipal.

El comité intersectorial de la salud ha contribuido a definir un plan, del cual una de las consecuencias ha sido el desarrollo de una experiencia de descentralización de los servicios de salud. Desde los primeros momentos la salud es un sector particularmente defendido por el equipo municipal. Una ordenanza de diciembre de 1997 declara a Cotacachi como "cantón salubre", y compromete a la municipalidad para que mejore la calidad de vida y la salud de sus habitantes garantizando:

> El acceso universal de la población a los servicios básicos, la equidad en la prestación de los servicios de salud, el mejoramiento de la promoción y de la prevención de la salud, la participación activa de la población en el diagnóstico, la planificación, la ejecución y la evaluación de las acciones de la salud.[26]

Es sorprendente ver cómo una política de descentralización engendra aquí un compromiso para una acción política local fuerte. La cuestión del financiamiento de tales servicios sigue siendo esencial. Para lograr esta misión, la municipalidad ha recurrido a la cooperación internacional a través de acuerdos con ONG, instituciones y organismos internacionales o de las municipalidades extranjeras latinoamericanas o europeas. Esta cooperación es también presentada como garantía de una cierta transparencia del proceso. Además, si se acude a la cooperación internacional por razones financieras, es también porque esta permite hacer efectivo el intercambio de experiencias (en los dos sentidos).

En el 2005, el presupuesto consagrado a las inversiones fue de 3.138 millones de dólares, mientras que el aporte de los organismos internacionales representaba 1.386 millones de dólares, lo que no es una suma despreciable. Así, el funcionamiento, la formación, la ayuda en infraestructura, habitualmente asegurada por los servicios del Estado, se apoya en gran parte en organismos exteriores a la ciudad. Esta dependencia financiera frente a los organismos exteriores impone términos e introduce el riesgo de perder independencia en la elección de política efectuada por la municipalidad y la asamblea anual. En Ecuador, el lugar de las ONG ha sido muy importante en el proceso de fortalecimiento del movimiento indígena. Como lo observa Luciano Martínez (2002), existen implicaciones muy importantes de la cooperación internacional en las políticas de desarrollo rural de la Sierra, como la sustitución casi caritativa de la acción del Estado que no ha logrado reducir la pobreza. Hoy en día esta pobreza es todavía más importante. En efecto, las cosas se presentan de forma diferente en Cotacachi puesto que es la población (organizada) del cantón quien está encargada de decidir a través de la asamblea la orientación del desarrollo. En un contexto económico más

[26] Ordenanza votada el 23 de diciembre de 1977 por el Consejo Municipal de Cotacahi. Disponible en http//: www.cotacachi.gov.ec

bien complejo, el fracaso de la reducción del nivel de pobreza se relativiza. Además, se puede pensar que el número y la diversidad de los participantes exteriores limitan el riesgo de dependencia.

Además de la definición de ejes prioritarios, la promoción y la puesta en práctica de los principios participativos de las asambleas cantonales han sido el marco de una dinámica de "autodiagnóstico" y de "autocorrección", especialmente en el curso de la cuarta (1999), y de la quinta (2000) asambleas cantonales. Al hacer intervenir en sus informes a los elegidos y al alcalde, esas asambleas ponen en práctica la idea de rendición de cuentas y de evaluación por parte de los participantes de la acción municipal.

El año 2000 estuvo también marcado por la puesta en marcha de la experiencia del presupuesto participativo (que se refiere al año 2001). La elaboración del presupuesto se define de ahí en adelante como un medio para "fortalecer la participación de la sociedad civil y la consolidación de un nuevo modelo de democracia participativa",[27] permitiendo a los participantes constituirse en protagonistas de la orientación presupuestaria. Sobre los 3.138 millones de dólares del presupuesto destinados a las inversiones en el 2005, un subsidio de 1.510 millones de dólares (es decir la mitad) fue votado en el seno de las asambleas sectoriales (para salud, turismo, gestión ambiental, etc.) o zonales. La consulta se hace en las tres zonas del cantón (andina, urbana y de la Intag, zona subtropical), donde se trata de estructurar el presupuesto de las inversiones municipales en función del trabajo conjunto entre la comunidad y el equipo técnico municipal

Para concluir

Cotacachi es sin duda una experiencia local exitosa en el marco de la participación de un representante del movimiento indígena en una institución política. Incluso ha logrado producir varias innovaciones institucionales, en medio de un contexto nacional de crisis política, encauzando el lugar de los partidos políticos tradicionales. Pero el movimiento Pachakutik, y con él la participación política indígena, se ha debilitado. Desde el 2003, y los seis meses de su compromiso con el primer gobierno de Lucio Gutiérrez, destituido popularmente en 2005, el movimiento Pachakutik no logró recuperar la influencia conquistada durante las movilizaciones sociales y los levantamientos indígenas de los años noventa. Hoy en día, el movimiento se sitúa en una perspectiva nacional de conquista de poder. Se apoya en un proyecto político que sobrepasa la ambición local, aunque esta sea primordial para la construcción y el apoyo del movimiento.

---

[27] Extracto de "El presupuesto participativo de Cotacachi: un instrumento para la consolidación de la democracia participativa", en *Cotacachi, informe y rendición de cuentas, julio 2003-julio 2004*, Alcaldía, gobierno local.

Doris Solis, ministra de Turismo (MUPP-UP) en 2003, explicaba a propósito de este periodo de gobierno que cuando el movimiento Pachakutik se encontró en la posición de asumir el poder sobre cuatro ministerios y un secretariado de Estado, habría necesitado un personal tres veces más grande para hacer frente a esas responsabilidades. En este contexto, se puede entender la escogencia de una estrategia de refuerzo de los poderes locales como un medio de preparar a sus militantes para cargos nacionales. La dimensión local está en el centro de las preocupaciones del movimiento Pachakutik, como lo muestra el documento emitido en 2002 donde "la construcción del poder local, de la democracia local y de los gobiernos locales alternos [están concebidos] como uno de los pilares de la estrategia del movimiento".[28] Efectivamente, todos los representantes indígenas entrevistados afirman que la prioridad hoy en día es el fortalecimiento de los gobiernos locales en la perspectiva de formar para la participación, crear una dinámica local capaz de apoyar más adelante la prosecución del proyecto político a nivel nacional, formar un personal político y un número suficiente de cuadros profesionales, para que llegado el momento puedan asumir una labor institucional a nivel nacional.

Referencias

Bacque, M-H., Rey, H., Sintomer, Y. (dir.). (2005). *Gestion de proximité et démocratie participative*. París: Éditions La Découverte.

Barth, F. (1999). Les groupes ethniques et leurs frontières. In Ph. Poutignat et J. Streiff-Fénart (dirs.). *Théories de l'ethnicité*. París: PUF.

Blondiaux, L., Sintomer, Y. (2002). L'impératif délibératif, *politix*, 57 (*Démocratie et délibération*). Hermès Science Publications.

Castel, R. (1995). *Les métamorphoses de la question social.* Ediciones Fayard.

Cliché, P. (1995). *Anthropologie des communautés andines équatoriennes*. París: L'Harmattan.

Conaie (1999). *Ley orgánica de los pueblos, nacionalidades y circunscripciones territoriales indígenas*. Propuestas borrador.

Coordinadora Gobiernos Locales Alternativos (2002). *Tesis sobre la construcción de poder local, democracia local y gobiernos locales alternativos*. Quito: Movimiento Pachakutik.

Gros, Ch. (2000). La nation en question: identité ou message? *Hérodote, revue de géographie et de géopolitique*, 99 (4e trimestre).

Gros, Ch. (2003). Demandes ethniques et politiques publiques en Amérique latine. *Problèmes d'Amérique latine*, 48: 11-30.

---

[28] Coordinadora de Gobiernos Locales Alternos, "Tesis sobre la construcción del poder local. Democracia local y gobiernos locales alternos", Movimiento Pachakutik, Quito, 2002, citado por Franklin Ramírez Gallegos (2005, pp. 253-269).

Guerrero, F., Ospina, P. (2003). *El poder de la comunidad. Ajuste estructural y movimiento indígena en los Andes ecuatorianos*. Buenos Aires: Clacso-Asdi.

Habermas, J. (1997). *Droit et démocratie. Entre faits t normes.* París: Gallinard.

Martínez, L. (2002). Desarrollo rural y pueblos indígenas: las limitaciones de la praxis estatal y de las ONG en el caso ecuatoriano. *Ecuador Debate*, 55. Quito.

Massal, J. (2001). *La participation indienne en Équateur: vers une démocratie participative?* Thèse de doctorat en science politique comparative (sous la direction de O. Dabène). IEP d'Aix-en-Provence, Université de droit, d'économie et des sciences Aix-Marseille III.

Recondo, D. (2002). *État et coutumes électorales dans l'Oaxaca (Mexique)*. Thèse de doctorat en science politique (sous la direction de D. Bourmaud), Université Montesquieu-Bordeaux IV.

Sanchez-Parga, J. (1989). Projet politique ethnique et pouvoirs locaux. Les secteurs indigènes de la Sierra en Équateur. In *Pouvoir local, régionalisme, décentralisation. Enjeux territoriaux et territorialité en Amérique latine*. Credal-Iheal: 471-484.

Santana, R. (1992). *Les Indiens d'Équateur, citoyens dans l'ethnicité?* Éditions du CNRS.

Trujillo, J. (2004). *Bulletin de l'IFEA*, 33 (2): 385-390.

Trabajos sobre la municipalidad de Cotacachi

Alcaldía, gobierno local de Cotacachi (2004). El presupuesto participativo en Cotacachi: un instrumento para la consolidación de la Democracia Participativa. En *Cotacachi. Informe y rendición de cuentas julio 2003-julio 2004*.

Ramírez-Gallegos, F. (2005). Dispositifs délibératifs pour le développement local en Équateur: le cas des municipalités indigènes. In Bacqué, M.-H., Rey, H., Sintomer, Y. (dirs.), *Gestion de proximité et démocratie participative*. Éditions La Découverte.

Guerrero, F. (1999). La experiencia de participación y gestión local en Cotacachi. En *Ciudadanías emergentes*. Grupo democracia y desarrollo local. Quito: Éditions Abya Yala.

Ospina, P. (coord.) (2005). Movimiento indígena ecuatoriano, gobierno territorial local y desarrollo económico: los casos del Gobierno Municipal de Cotacachi y el Gobierno Provincial de Cotopaxi. Document de travail diffusé lors de la rencontre "Territoire rural en mouvement. Mouvement social, acteurs et institutions du développement territorial rural". Santiago de Chile, 23-26 abril de 2006.

Segunda parte

Los usos sociales del derecho: criminalización y victimización de los pueblos indígenas (Chile, Colombia)

A partir del análisis de dos procesos recientes en América Latina, los dos artículos siguientes abordan la cuestión de los usos del derecho a nivel nacional e internacional por parte de las organizaciones indígenas y las instituciones judiciales. Frente al proceso de juridización de los conflictos sociales, en contextos de reivindicación de los derechos territoriales y el control de los recursos naturales en América Latina, diferentes agentes (jueces, abogados, dirigentes indígenas, representantes de las ONG, de organizaciones indígenas, de las iglesias, y empresarios, entre otros) han establecido estrategias jurídicas y políticas de resistencia y de denuncia en Chile, o de concertación y de "cogestión" en Colombia. La crónica de un proceso "antiterrorista" contra los dirigentes Mapuche en Temuco (Chile), esbozada por Fabien Le Bonniec, muestra los diversos recursos sociales y políticos de los cuales disponen los abogados y los actores del movimiento Mapuche para enfrentar la criminalización de sus demandas territoriales. A partir de la masacre de los pueblos indígenas del Alto Naya (Colombia) en el 2001, y la denuncia del caso ante las instancias judiciales nacionales e internacionales, Ángela Santamaría describe la lógica del funcionamiento y el tejido tecnológico y humano en el cual se encarna el discurso de los derechos humanos y de los pueblos indígenas en Colombia. Estas dos presentaciones se vincularán para detallar los dos tipos de usos y de apropiación del derecho por los diversos agentes vinculados a las organizaciones indígenas en contextos de victimización o de criminalización.

4. Estrategias políticas y estrategias jurídicas múltiples: la defensa de las víctimas del norte del Cauca colombiano

Ángela Santamaría

El principal objetivo de este artículo es describir las lógicas de funcionamiento de las redes transnacionales de defensa de los derechos de los pueblos indígenas en Colombia, y del tejido tecnológico y humano en el cual se encarna el discurso de los derechos humanos. Se tratará de analizar la construcción de la "causa indígena", a través del estudio de caso de la defensa de las víctimas indígenas del desplazamiento forzado por la violencia[1] del Alto Naya (norte del Cauca). De esta forma, me gustaría enfatizar en la división social del trabajo jurídico de defensa de las víctimas, y en las diversas estrategias jurídicas utilizadas por las organizaciones indígenas para obtener las reparaciones. Estas estrategias, inseparablemente jurídicas y políticas, por lo general aparecen como veladas por el efecto generalizador del escenario jurídico. Para el desarrollo de este análisis me apoyaré en un conjunto de materiales diversos. Primero, presentaré materiales basados en observaciones etnográficas de larga duración durante mi participación en el Comité de Solidaridad con las víctimas del Alto Naya en la ciudad de Bogotá (2003). Estas actividades me permitieron observar y participar en numerosas reuniones, a la vez para preparar la acción en terreno (misiones humanitarias) o realizar balances (audiencias públicas) para negociar con el Estado o para discutir con los representantes de las víctimas. En segundo lugar, realicé entrevistas formales y conversaciones informales con dichos representantes y sus apoderados jurídicos. Finalmente, examiné un número importante de expedientes, publicaciones de las organizaciones participantes y documentos de trabajo interno.

1 Según el representante de ACNUR en Colombia, cuatro millones de hectáreas fueron expropiadas a las comunidades desplazadas por la violencia en el marco del conflicto armado interno en el 2005. A pesar del reconocimiento de los derechos territoriales colectivos consagrados por la Constitución Política de 1991, la nueva ley de "Justicia y Paz" implementada por el gobierno de Uribe (2002-2006) ha permitido legalizar la expropiación territorial por parte de los grupos paramilitares, y ha imposibilitado la restitución de tierras a las comunidades desplazadas por la violencia (SJR, 2005, p. 27). Según el informe del SJR, en el 2005 había en Colombia tres millones de personas en situación de desplazamiento forzado por la violencia (p. 7).

En la primera parte de este texto presentaré el estudio de caso de las víctimas del desplazamiento forzado por la violencia del Alto Naya, detallando el proceso de construcción de la causa social, y de las formas de organización de los equipos de trabajo jurídicos. De esta manera, quiero enfatizar a la vez en la división social del trabajo jurídico de defensa, y en el hecho de que los diversos agentes participantes detentan propiedades y capitales (sociales, jurídicos y políticos) muy distintos.

La construcción del "caso"

Elementos de contexto

La región del Alto Naya se encuentra ubicada en los departamentos del Cauca y del Valle del Cauca en Colombia. La instalación de los primeros miembros del pueblo Paéz en el Naya es reciente, pues es el resultado de procesos de desplazamiento forzado por la violencia de los años cincuenta, durante el periodo de la "Violencia de partidos". Entre 1950 y 1970, las comunidades del Naya tenían una economía de subsistencia y practicaban la ganadería y la pesca, y el cultivo de calabaza, caña de azúcar y café. A partir de 1970, la cultura de la coca se infiltró en la región, la cual comienza a ser identificada como un lugar propicio para este tipo de actividad. No existía en la época una fuerte presencia del Estado y, por el contrario, existían buenas condiciones para la producción de la pasta de coca y para la salida del producto al extranjero por el mar. La producción de coca fue aumentando, y a lo largo de los años la economía del Naya se volvió cada vez más dependiente de la cultura de la coca, lo que produjo una "economía ilusoria" como en el resto del país. Está situación implicó la presencia cada vez más fuerte de los actores armados ilegales (grupos paramilitares, guerrilla y narcotraficantes) en la región. Para contrarrestarla, los habitantes del Naya –que se reconocían como indígenas paeces– propusieron, en el curso de los años ochenta, la constitución de un cabildo y de un resguardo como modelo de organización social. El cabildo del Naya fue finalmente reconocido en 1994, y en 1999 fue elegido el primer gobernador indígena Elías Trochez. Éste se inscribió en el proyecto político del Consejo Regional del Cauca (CRIC), y centró su trabajo específicamente en el tema de las reivindicaciones territoriales, la autonomía indígena y el reconocimiento de las "autoridades tradicionales". En ejercicio de las competencias reconocidas a las autoridades indígenas por la Constitución de 1991, el cabildo, oficialmente responsable de administrar justicia en el territorio indígena, debía hacer frente a la violación sistemática de los derechos humanos por parte de los actores armados en la región, pues en la práctica, a pesar del reconocimiento constitucional de las autoridades indígenas, los actores armados ejercían un control social informal y militar en la región, y en el 2000 el gobernador Elías Trochez fue asesinado. Así, durante una reunión del Comité

de Solidaridad del Naya en Bogotá, uno de los asesores no indígenas que trabajaba para las organizaciones indígenas de la región me explicó que un gobernador indígena había expresado, tiempo atrás, su sentimiento de impotencia:

> Según la autoridad tradicional del cabildo, la guerrilla le impone permanentemente rendir cuentas de sus actividades. El gobierno indígena mencionó igualmente el problema del reclutamiento forzado de los jóvenes indígenas. De hecho, el poder del cabildo es muy débil por la presencia de los actores armados ilegales. Muchas de las actividades de los indígenas de la región se limitan a ir a trabajar y volver a la casa. Los "médicos tradicionales'' que no son numerosos en está región son muy perseguidos (Diario de campo, Comité de Solidaridad del Naya, ONIC, 2003, Bogotá).

El estudio de caso del desplazamiento del Naya muestra la existencia de un fuerte conflicto territorial entre los diferentes agentes legales e ilegales que están presentes (indígenas, afrocolombianos, campesinos, representantes del Estado, terratenientes, guerrilleros, narcotraficantes y paramilitares). Cada uno de estos grupos reivindica el control militar, la propiedad civil o la propiedad colectiva sobre los mismos territorios. Las comunidades indígenas, bajo la autoridad del cabildo del Alto del Naya, reclamaban la "propiedad ancestral", las "comunidades afrocolombianas" reivindicaban "la propiedad colectiva", y los campesinos buscaban el reconocimiento "de una zona de reserva campesina". Las guerrillas y los paramilitares se disputaban un corredor geográfico entre el Océano Pacífico y el centro del país para el tráfico de armas y de drogas. Finalmente, la Universidad del Cauca se presentó como la propietaria legítima de los territorios, y declaró que quiere constituir, con el apoyo del Banco Mundial, un "corredor biológico" para la "conservación de las selvas húmedas" y la protección de los recursos naturales (entre los parques nacionales de Manchique y Farallones de Cali).

El desplazamiento forzado por la violencia del Alto Naya

El desplazamiento forzado por la violencia del Alto Naya tiene lugar en medio de la lucha territorial entre la guerrilla y los paramilitares, en la cual las comunidades indígenas se encuentran implicadas muy a pesar suyo. En octubre de 2000, el ELN liberó en el Alto Naya unos rehenes en los territorios indígenas.[2] Los paramilitares desplegaron en ese entonces reacciones violentas contra las comunidades, alegando complicidad con la guerrilla. Uno de los miembros del cabildo lo explica así:

> Según los paramilitares, los secuestrados estaban alojados por los miembros del cabildo antes de su liberación. El 24 de diciembre del 2000, los funcionarios de la Defensoría

[2] Más de 150 personas fueron secuestradas en la Iglesia de la María de Cali en el año de 1999 por un frente guerrillero del ELN.

> del Pueblo llegaron al cabildo y nos dijeron que debíamos partir porque los paramilitares iban a venir y que tendrían seguramente enfrentamientos con la guerrilla. Llegaron con dos volquetas para poderse llevar a la gente. El gobernador del cabildo le dijo a la comunidad (266 personas estaban reunidas) que los hermanos del resguardo de Toéz (región de Tierradentro) nos podían recibir en Caloto (comunidad desplazada por los desastres naturales en el año 1994) (Apartado del diario de campo, testimonio de un líder indígena, Bogotá, 2003).

Cronología de los hechos de la masacre del Alto Naya, según la investigación hecha por la Defensoría del Pueblo de Colombia, delegada para los asuntos étnicos
Resolución 009 de 2003

Según la investigación realizada por la Defensoría del Pueblo durante el segundo semestre del año 2001, los paramilitares asesinaron cerca de 400 personas. La mayoría de las víctimas eran "raspachines" (personas que cosechan y raspan la hoja de coca).
Primer semestre de 2000: diez personas fueron asesinadas en la región de La Paila (Naya), y cuatro mil personas fueron desplazadas por causa de las amenazas de los paramilitares. En el segundo semestre de 2000, ciertos grupos regresaron a la región.
Segundo semestre de 2000: los paramilitares construyeron una base militar en Timba (Naya), para controlar la entrada al territorio.
9 de abril de 2001: los paramilitares controlan la circulación de los habitantes de la región con retenes y controles de cédulas de identidad (alrededor de 400 personas fueron "detenidas"). La carretera fue cerrada entre Silvia y Santander de Quilichao.
10 de abril de 2001: alrededor de 450 paramilitares llegaron a Patio Bonito y detuvieron un grupo de seis personas que trabajaban con el cabildo del Naya (tres personas fueron asesinadas y tres desaparecieron). El grupo de paramilitares se dividió en dos. La mitad se quedó en Patio Bonito y el resto se dirigió hacia el Bajo Naya.
Del 10 al 12 de abril de 2001: 40 personas fueron asesinadas por los paramilitares y miles de personas se han desplazado hacia otras regiones.
Miércoles 11 de abril de 2001: 300 personas desplazadas por la violencia llegaron a Silvia (Cauca).
Del 12 al 15 de abril, los desplazamientos forzados por la violencia continuaron. La mayoría de la población (alrededor de 1500 personas) se encontró en Timba (Cauca).

Fuente: elaboración propia.

El 15 de abril de 2001 los indígenas desplazados por la violencia llegaron a Timba, después de varios días de marcha a pie durante la cual no habían recibido ninguna ayuda. Aunque nada se hizo para impedir la masacre, los desplazados finalmente recibieron el apoyo de varias organizaciones a su llegada: la Red de Solidaridad Social, el Comité de la Cruz Roja Internacional, la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte (ACIN), la fuerza pública, los gobernadores de los departamentos del Cauca y del Valle, y la Iglesia Católica. La población desplazada fue dividida en dos grupos: un grupo de 376 personas (esencialmente los campesinos no indígenas) fueron enviados a Santander de Quilichao, donde se instalaron en las arenas de la plaza de toros, y unas cincuenta familias indígenas se quedaron en Timba.

El Defensor del Pueblo reconoció que el caso del Naya constituye la más grande "masacre anunciada" de la historia colombiana, implicando el desplazamiento de alrededor 6000 personas.

El Comité de Solidaridad con las víctimas de la masacre del Alto Naya

El Comité de Solidaridad fue creado en el 2001, algunos meses después de la masacre, en Bogotá, bajo la coordinación de la ONIC. Los dirigentes de la comunidad indígena del Naya habían decidido instalarse en Bogotá porque sus vidas estaban amenazadas por los grupos paramilitares de la región.

Me reuní por primera vez con algunos de los miembros del comité y los representantes jurídicos en marzo 2003, dos años después de la masacre. La ONIC tenía sus oficinas en el centro histórico de Bogotá (La Candelaria), no muy lejos del sector de las universidades. A pesar de que un gran número de los dirigentes indígenas eran objeto de amenazas serias por parte de los actores armados, pude entrar fácilmente en el edificio, que no parecía tener un sistema de vigilancia muy estricto. Subí al segundo piso, donde fui recibida por una secretaria, le pregunte si conocía el caso del Naya y si podía encontrarme con los responsables del caso. En ese momento la mujer dijo: "Pedro hay alguien que te busca. Pedro es el dirigente de la comunidad del Naya".

Pedro me invitó a sentarme en la sala de trabajo que compartía con otros miembros del Comité de Solidaridad. En la habitación, alrededor de seis personas discutían en grupos separados. Había también cuatro mesas, una decena de sillas y una estantería con fotocopias, cartas y expedientes.

Pedro interrumpió las discusiones y declaró: "La compañera está interesada en la misión humanitaria del Naya" (que debía realizarse tres semanas más tarde). En ese momento me presentó al resto del grupo: "Él es uno de los expertos[3] en la temática del desplazamiento forzado indígena; Ismael[4] es el responsable del trabajo político con las comunidades; el ex senador indígena, el compañero de Valledupar y estos dos compañeros periodistas vienen de Europa porque nos quieren ayudar, ¿y usted?" (Diario de campo, Bogotá, febrero de 2002).

No supe qué responder. Antes de entrar en el edificio no conocía el proyecto de la misión humanitaria del Naya. Sin embargo conteste: "Soy Ángela Santamaría y soy investigadora, estoy trabajando el tema del desplazamiento forzado y quisiera desde ese escenario apoyar la misión" (Diario de campo, Bogotá, febrero de 2002). A continuación, el dirigente indígena me dijo que yo podría apoyar el trabajo jurídico y podría participar como observadora en la misión humanitaria que tendría lugar en el

3 Antropólogo, asesor de la ONIC, se formó en la Universidad Nacional de Colombia. Tiene hoy en día 35 años y ha trabajado durante unos quince años con las comunidades indígenas en Colombia, encargado de la "formación política".

4 Antropólogo, alrededor de 55 años, trabaja desde hace unos treinta años con diferentes organizaciones sociales.

marco del "aniversario de la masacre". Pedro me explicó que debía primero hablar con el asesor encargado en la ONIC y que nos encontraríamos después.

El asesor no indígena de la ONIC me explicó: "Compañera, le voy a contar lo que yo hago y después le voy a hablar del trabajo del comité, así, después, podremos ver cómo nos podemos ayudar". He aquí un apartado de nuestra conversación:

> Yo soy el responsable de los proyectos y de las investigaciones sobre el tema del desplazamiento indígena en la ONIC. Hay otro compañero indígena del pueblo Paéz que ha trabajado en el norte del Cauca en los programas del CRIC sobre formación política indígena que se llama Aparicio Ríos. Es muy brillante y va a unirse al equipo después de la misión humanitaria para trabajar el tema aquí desde la ONIC. Ha hecho investigaciones muy importantes sobre el tema del desplazamiento indígena, a través de estudios de casos, con el financiamiento del ACNUR.
>
> Él [señala a otra persona en la sala, que discute con dos periodistas noruegos sobre la misión humanitaria] es Ismael, quien ha trabajado toda su vida con comunidades. La mayoría del tiempo está en terreno pero ahora la cosa está muy complicada por allá y lo han amenazado. Está a cargo de la coordinación de talleres de formación política con las comunidades. Actualmente prepara un número especial del periódico sobre la masacre, tal vez usted nos pueda ayudar en eso. Él es un antropólogo muy comprometido con el caso.
>
> Otro de los miembros del comité es el ex senador que está al frente, ¿lo conoce? Es un ex senador de la Alianza Social Indígena. Actualmente hace parte de la dirección de la ONIC. Trabaja sobre el caso del Naya y está a cargo de la parte internacional, sobre todo en Europa. Es él quien trabaja en este momento para conseguir financiación.
>
> En el comité también hay personas del comité jurídico de la ONIC y algunos abogados de Minga,[5] Corpojurídica[6] y de Justicia y Paz.[7] Por supuesto, está el padre Javier Giraldo que está muy comprometido y que hace un excelente trabajo de mediación con el Estado y los actores armados para la realización de esta misión humanitaria. El padre Javier Giraldo y el ex senador hicieron todas las negociaciones con la guerrilla porque la misión quiere ir hasta el lugar de la masacre y después hasta el mar. Queremos reconstruir el mismo camino que tuvieron que hacer las víctimas durante el desplazamiento. Usted sabe que el Estado no ha llegado hasta allá. Todavía hay cadáveres que no han sido reconocidos pues los asesinatos continúan en la zona. Otra de las cosas que queremos hacer es visitar los albergues de desplazados. Queremos hacer censos, recoger datos sobre las condiciones de vida, discutir con la gente para que nos cuente lo que ha hecho el Estado desde que la masacre tuvo lugar. Nuestro objetivo es obtener garantías para el retorno de las comunidades, para el respeto de la vida de los líderes y una solución al problema de la titulación de las tierras.

5 Asociación para la Promoción Social Alternativa Minga.
6 Corporación Jurídica Alternativa Ciudadana (Corpojurídica)
7 El comité intereclesiástico de Justicia y Paz en Colombia fue creado por el padre Javier Giraldo con el apoyo de 25 congregaciones religiosas (para las regiones del Valle del Cauca, el Magdalena Medio, Putumayo y Urabá).

> Usted sabe, Pedro y Juan, los dos dirigentes que se están en Bogotá, viven en unas condiciones terribles, no tienen apoyo económico del Estado, ni de nadie. En este sentido, queremos conseguir financiaciones para que puedan devengar un salario y puedan trabajar tiempo completo para el retorno de las comunidades. Los únicos asalariados aquí son Ismael, el ex senador (quien es pagado como miembro del personal de la ONIC) y yo, como experto técnico. Yo viví con una comunidad indígena durante varios años. Desde mi regreso estoy trabajando aquí en la ONIC sobre el tema del desplazamiento forzado. Actualmente estamos preparando un programa especial para la implementación de un observatorio de desplazamiento indígena en Colombia. Desde este proyecto trabajamos mucho con la gente de Codhes. Como puede ver, el trabajo es enorme y no somos muchos. Como Pedro viene ya para acá, le sugiero que hable con él y nos vemos en Santander de Quilichao. … Usted sabe, todavía hay que encontrar el dinero para la comida y el alojamiento de la gente (Diario de campo, Bogotá, febrero de 2003, asesor no indígena de la ONIC).

El Comité de Solidaridad estaba compuesto por miembros de organizaciones sociales de trayectorias muy diferentes. Podríamos decir que es posible reagrupar los distintos miembros en cinco grupos. En primer lugar, había dirigentes indígenas de proyección nacional (como el ex senador encargado de la representación internacional, el dirigente indígena Aparicio Ríos y la jurista indígena encargada del caso). Estos agentes, dotados de recursos políticos, relacionales y étnicos (individuales y colectivos), se concentraban principalmente en tres tipos de actividades: la obtención de recursos económicos de la cooperación internacional, la representación política a nivel regional o nacional, y la producción de conocimiento científico sobre el caso. De otra parte, encontramos autoridades indígenas de proyección local, insertadas en organizaciones regionales, como Juan[8] y Pedro,[9] encargados de la representación de las víctimas. Su función principal consistía en la presentación de testimonios en audiencias públicas y en participar activamente como negociadores en las mesas de trabajo con el Estado. Se podría decir que estos agentes están a cargo de movilizar el capital simbólico de las víctimas, y que su presencia jugaba un rol de legitimación política de la "causa" y de las actividades del comité (a nivel local, nacional e internacional). El trabajo de estos dos grupos de agentes era apoyado por asesores no indígenas que colaboraban en los distintos equipos de las organizaciones sociales, para dar apoyo técnico en temas jurídicos, antropológicos y económicos. Estos asesores internos han tenido por lo general una

---

8 Indígena del pueblo Paéz, 35 años, no tenía experiencia política como "autoridad tradicional", pero tenía relaciones muy estrechas con las comunidades de base del Alto Naya (organizaciones campesinas y afrocolombianas).

9 Indígena del pueblo paéz, 30 años. Debido a las amenazas era muy difícil hacerle preguntas sobre su trayectoria política y profesional. Sin embargo, era claro que este agente social poseía una importante trayectoria política como dirigente local. En el 2005 fue el responsable del proyecto de "Apropiación legal multiétnica del territorio del Naya", financiado por IGWIA y el Consejo Noruego para Refugiados.

importante trayectoria profesional como militantes y asesores de las organizaciones indígenas, dentro del contexto del diseño y gestión de proyectos sociales. Un cuarto grupo, compuesto por asesores externos, integrantes de organizaciones sociales y de derechos humanos, brindaban apoyo técnico en el proceso de construcción de las causas y su defensa jurídica. Finalmente, un número reducido de estudiantes y jóvenes militantes hacían parte del comité como voluntarios. Estos voluntarios veían en este tipo de trabajo informal una oportunidad de aprender y apoyar el proceso de defensa de la "causa indígena". Para los miembros permanentes del comité, este tipo de apoyo era bienvenido teniendo en cuenta la falta de personal financiado disponible.

A continuación quiero centrarme en la manera en que estos diferentes grupos de agentes sociales interactúan entre sí, dando lugar a una forma de división social del trabajo jurídico de defensa de los derechos de los pueblos indígenas. Para ello, presentaré algunos materiales producidos durante mi participación en la misión humanitaria del Naya desarrollada en la ciudad de Santander de Quilichao en el 2003.

La misión humanitaria del Naya, abril de 2003

Tres semanas después de la primera reunión en la ONIC, viajé a Santander de Quilichao con un estudiante de derecho de la Universidad Javeriana de Bogotá, Nicolás Guerrero,[10] para reunirme con los miembros de la misión humanitaria. El principal objetivo de esta misión consistía en reconstruir el recorrido que habían hecho las familias desplazadas en el 2001 después de la masacre. Una semana antes, algunos representantes de las organizaciones indígenas del Cauca (zona Centro y Sur) habían iniciado marchas de apoyo que se encontrarían en Santander de Quilichao. Desde Bogotá, tres buses transportaron a los "amigos del Comité de Solidaridad del Alto Naya" hacia la ciudad de Santander de Quilichao. El comité había logrado conseguir financiación para pagar los gastos de transporte, hospedaje y alimentación de los participantes de la misión en Santander de Quilichao, quienes participarían en visitas a los albergues de desplazados y actividades de preparación de la Audiencia Pública, durante aproximadamente una semana.

Me reuní por primera vez con los miembros del Comité de Solidaridad al día siguiente, el 8 de abril de 2003. Una parte de las comisiones de trabajo estaban encargadas de preparar informes sobre las condiciones de vida de las comunidades de desplazados en Santander de Quilichao y otras regiones del país. Éstos serían presentados posteriormente, durante la audiencia pública. Para el desarrollo de la audiencia,

[10] Estudiante de derecho de la Universidad Javeriana de Bogotá, 19 años. Miembro del grupo de investigación sobre la Jurisdicción Especial Indígena que yo coordinaba.

los miembros del comité habían invitado algunos representantes de instituciones del Estado (como el delegado indígena de la Defensoría del Pueblo, funcionarios del Ministerio de Justicia, del Incora, y los gobernadores de los departamentos del Cauca y del Valle), representantes de organismos internacionales (ACNUR), representantes de organizaciones sociales (CRIC, Justicia y paz, Minga, Asociaciones campesinas, organizaciones afrocolombianas), y representantes de los medios de comunicación.

Hacia las nueve de la mañana, Nicolás y yo llegamos a la oficina de la Asociación de Cabildos Indígenas de Santander de Quilichao, donde teníamos una cita con Pedro, el dirigente indígena local que nos había invitado. Durante el almuerzo, el coordinador del comité nos dio algunas instrucciones para la realización de las visitas a los albergues de desplazados que se realizarían en la tarde. Insistió en la necesidad de documentar lo mejor posible las condiciones de vida de los habitantes de los albergues, "anotarlo todo, tomar fotos y conversar con la gente para recopilar testimonios".

> Hay que preparar el informe para presentarlo mañana en la audiencia pública. De esta manera, los medios de comunicación y los organismos internacionales podrán ejercer presión sobre el Estado colombiano. Esta es una manera de fortalecer el proceso de negociación con el Estado para lograr el retorno de la gente y para hacer avanzar los procesos penales (Diario de campo, intervención del ex senador indígena, coordinador del comité y de la misión humanitaria, Santander de Quilichao, abril de 2003).

Hacia las tres de la tarde, después del almuerzo, aproximadamente unas treinta personas salimos de Santander de Quilichao para visitar dos de los albergues de desplazados cercanos: el de la plaza de toros de Santander de Quilichao, y el albergue del resguardo de Toéz en Caloto. El principal objetivo de las visitas consistía en realizar censos sobre los habitantes de los albergues, registrar testimonios de las familias de las víctimas y de las "autoridades tradicionales", y tomar fotos. Todo lo anterior constituía una fase preparatoria de producción del material que nutriría el informe preparado por la Misión Humanitaria, el cual sería presentado en la audiencia pública ante los invitados de la comunidad nacional e internacional. Simultáneamente a nuestra visita, otras comisiones de trabajo visitaban otros campos y albergues de desplazados (en Timba y en el Naya). Otros miembros de la misión realizaban entrevistas y reuniones con funcionarios encargados del caso en las ciudades de Cali, Popayán y Santander de Quilichao.

El encuentro con las víctimas: la visita a los albergues

El primer destino de nuestra visita fue la plaza de toros de Santander de Quilichao, en la que funcionaba uno de los albergues habitado por comunidades campesinas desplazadas del Naya. A nuestra llegada nos encontramos con un grupo de diez hombres aproxi-

madamente que jugaban fútbol en un terreno improvisado. El adjetivo "improvisado" permitía calificar la mayoría de las actividades de esta comunidad de desplazados.

Inmediatamente después de bajar de los carros, el ex senador indígena llamó al responsable del albergue y le pidió que nos hablara sobre las condiciones de vida en la plaza, y que caracterizara los principales problemas de la comunidad desplazada. El encargado era un dirigente campesino de la región del Naya. Su relato se centró principalmente en los problemas psicológicos y en los traumas sufridos por la mayoría de la población desplazada durante y después del desplazamiento.

Nos habló también de las difíciles condiciones económicas y de vida que los niños debían enfrentar en el albergue, al no contar con viviendas adecuadas, condiciones de higiene suficientes, ni lugares de formación ni recreación. Nos contó la historia de varios bebés que habían nacido en la plaza de toros en condiciones muy difíciles, eran "los hijos del desplazamiento". Según las cifras manejadas por el líder campesino, en el albergue había aproximadamente un grupo de sesenta niños escolarizados en las escuelas del pueblo. Un gran número de estos niños tenían dificultades de adaptación en las instituciones escolares que frecuentaban, y se quejaban de ser objeto de prácticas de discriminación muy fuertes por ser parte de la comunidad de la plaza de toros. El dirigente campesino hizo énfasis también en las dificultades que hombres y mujeres del albergue tenían para encontrar trabajo en el pueblo y sus alrededores.

Después de su relato sobre las condiciones de vida nos invitó a visitar los dormitorios improvisados en la zona de los establos de la plaza de toros. Las habitaciones eran compartimientos que surgían de la instalación de lonas y de pedazos de madera recuperados y reciclados por la comunidad en basureros. Cada espacio del terreno había sido aprovechado para que las numerosas familias improvisaran camas y sillas con muebles y objetos encontrados en el pueblo. En esta lucha por recuperar todo el espacio posible para instalar a las familias, hasta los baños colectivos de la plaza de toros habían sido adaptados como "alcobas", "cocinas colectivas" y "salas de reunión". Las condiciones de higiene eran muy precarias en el lugar, en medio de un calor muy fuerte. Durante la visita, los miembros del comité tomaron fotos y algunos recogieron testimonios privilegiando los relatos de mujeres y niños, como lo había sugerido el coordinador.

Después de algunas horas de compartir experiencias con la comunidad de la plaza de toros, nos dirigimos al resguardo de Toéz (Caloto). Allí nos reunimos con unas veinte familias indígenas desplazadas que vivían en el albergue de Caloto desde hacía aproximadamente un año. Las familias que habitaban este albergue no contaban con servicios públicos de ningún tipo: ni agua potable, ni electricidad, ni teléfono. Se veían obligadas a compartir un campo abierto que había sido dividido con tablas y carpas de tela, como "habitaciones" sobre el césped. En la mayoría de los casos no había

camas en las habitaciones improvisadas. A veces encontrábamos una silla, un colchón o esteras en el césped. Los niños jugaban en medio de la tierra, con trozos de madera, y las ramas de los árboles. El albergue estaba ubicado al lado del resguardo de Toéz, cuyos habitantes habían tenido que abandonar sus territorios durante el desastre natural de Tierradentro en 1994.[11]

A nuestra llegada, el coordinador de la visita reunió a los habitantes del albergue y les explicó que el grupo de visitantes estaba constituido por representantes de la "sociedad civil". Luego le pidió a una anciana indígena que contara su experiencia. La mujer afirmó que estaba muy agradecida con sus hermanos indígenas de Toéz quienes "habían ofrecido y compartido su tierra". Sin embargo, subrayó que las condiciones de vida de la comunidad del albergue eran muy difíciles. Luego de unos minutos comenzó a llorar, explicándonos que quería volver a su territorio y que había perdido a su marido y a su hijo durante la masacre.

Cuando se calmó un poco, el coordinador de la visita le hizo algunas preguntas sobre la escolarización de los niños, los servicios públicos, la asistencia médica y las condiciones de vida de la comunidad del albergue. La anciana respondió que ella no tenía ese tipo de datos, se levantó rápidamente y fue a buscar al responsable del albergue.

Mientras esperábamos al responsable, el coordinador nos pidió que visitáramos las habitaciones para que nos diéramos cuenta de las condiciones de miseria del albergue. Cuando llegó el responsable, hizo énfasis en los problemas de higiene existentes (epidemias de ratas, enfermedades infecciosas, malos olores, etc.), y explicó que las ayudas financieras recibidas –principalmente las ayudas médicas–, eran insuficientes para las necesidades de la comunidad. Indicó igualmente que uno de los problemas más grandes que enfrentaba la población era el desempleo. Según él, los habitantes del albergue no encontraban trabajo ni en el pueblo, ni en las fincas: "Nadie les quiere dar trabajo, la gente tiene miedo de emplear a los desplazados". Sin embargo, algunas mujeres logran ubicarse como empleadas domésticas. Los jóvenes, al no encontrar ninguna posibilidad en la región, se ven obligados a regresar al Naya, aun arriesgando sus vidas para conseguir comida y dinero para la supervivencia de la comunidad.

El responsable hizo énfasis en la difícil situación que atraviesan los niños del albergue. A pesar de que algunos tienen cupos en las escuelas, tienen que asistir a las clases sin tener las condiciones mínimas para la realización de sus estudios. Retomando sus palabras: "¿quién puede estudiar con el estómago vacío?"

---

[11] Era evidente que las condiciones de vida de los miembros del resguardo de Tóez eran mejores que las de los desplazados del albergue de la plaza de toros, puesto que el resguardo contaba con una escuela y un hospital.

Igualmente, insistió en que los niños eran objeto de discriminación en la escuela, pues la gente "les tiene miedo. ¡Es como si estuvieran contaminados!" (Diario de campo, visita al albergue de Caloto, abril de 2003).

Después de la visita de los albergues regresamos a Santander de Quilichao. Nuestra comisión debía reunirse hacia las 7 de la noche para preparar el informe que sería presentado en la audiencia pública al día siguiente.

La participación en la misión humanitaria, así como las interacciones que pude tener con las víctimas me permitieron tomar conciencia de la enorme distancia social que separaba a los habitantes de los albergues y a los miembros de la misión humanitaria. En su mayoría, estos últimos trabajan como empleados en ONG especializadas en Bogotá, y pertenecían a las clases medias.

Por otro lado, era evidente que el rol de esta misión no consistía en dar un apoyo directo a la comunidad de desplazados. Se trataba, por el contrario, de producir con urgencia datos especializados sobre las condiciones de vida de las comunidades, material que serviría de acervo probatorio para sustentar las acusaciones contra el gobierno colombiano en la audiencia pública y en los procesos judiciales. La misión humanitaria y sus miembros se encargaban de "racionalizar" el dolor de las víctimas a través de la producción de cifras, de censos e informes. Ese trabajo de objetivación de las experiencias terriblemente dolorosas de las víctimas constituía para algunas personas una experiencia conmovedora y difícil. Sin embargo, para la mayoría del personal especializado se trataba más bien de una rutina que hacía parte de la vida diaria, o por lo menos de las actividades profesionales regulares. Este proceso era decisivo para el destino social de las víctimas, ya que este trabajo de racionalización del dolor implicaba un proceso de traducción de la experiencia del desplazamiento al lenguaje jurídico. La juridización del caso permitiría más adelante el reconocimiento de hechos jurídicos sobre los cuales se apoyarían los abogados encargados de defender a las víctimas para la reivindicación de derechos específicos.

La audiencia pública como medio de presión para la negociación con el Estado

Quisiera ahora retomar algunas de las consecuencias que la misión humanitaria implicó en términos de la interlocución entre el gobierno nacional y las comunidades afectadas. Como dijimos, durante la audiencia pública realizada en Santander de Quilichao, en la cual participó el delegado indígena de la Defensoría del Pueblo, Gabriel Muyuy,[12]

[12] Indígena del pueblo Inga, de aproximadamente 50 años. Antropólogo y teólogo. Hijo de un "médico tradicional". Senador de la República en 1991 y en 1994. Desde el año 2001 se desempeña como delegado para los asuntos étnicos de la Defensoría del Pueblo de Colombia.

fueron presentados los informes elaborados durante la visita de los albergues.[13] Uno de los principales objetivos de esta audiencia consistió en denunciar, en nombre de las víctimas, las violaciones de los derechos humanos de las comunidades del Naya, con el fin de presionar al gobierno colombiano para garantizar el retorno de las comunidades al territorio y el reconocimiento de los derechos territoriales. Presentamos a continuación un apartado del informe presentado por el padre Javier Giraldo,[14] representante de la misión humanitaria del Naya durante la audiencia pública:

> Después de casi dos semanas de trabajo en el Naya, la misión humanitaria presenta las conclusiones siguientes: 1) El censo muestra que hay 3500 indígenas del pueblo Paéz en los diferentes albergues. 2) Esta población ha sido víctima de múltiples y sistemáticas violaciones de sus derechos humanos, por encontrarse en medio de los enfrentamientos entre los paramilitares y las FARC. 3) Los paramilitares han instalado numerosos retenes en la región. 4) Alrededor de 300 hombres armados prohíben a las familias hacer mercados por más de 60.000 pesos, porque sospechan que ciertas familias alimentan a la guerrilla. 5) Las FARC no aceptan la declaración de una posición neutral por parte de los habitantes de la región, pues según ellos, si no están con ellos, necesariamente están contra ellos. 6) Numerosos jóvenes indígenas son reclutados por la fuerza por los actores armados ilegales y se registran permanentes violaciones de los derechos humanos fundamentales y de la propiedad ancestral en la región. 7) La amenaza de ser masacrados o desplazados por la violencia pesa permanentemente sobre los pueblos indígenas. 8) En los albergues de desplazados las condiciones de higiene son desastrosas. Sus habitantes se ven obligados a recoger los restos en el mercado para poder comer. 9) Hay muchas epidemias y enfermedades en la región a causa de las fumigaciones de los cultivos ilícitos (Diario de campo, intervención del padre Javier Giraldo, Santander de Quilichao, abril de 2003).

Después de la realización de la audiencia pública el gobierno colombiano convocó una mesa de negociación con las comunidades del Naya. Unas semanas más tarde, Jesús Francisco Ramírez,[15] director de la División de Etnias del Ministerio del Interior, citó a los representantes de las víctimas y de las organizaciones sociales a una reunión de “alto nivel” en Bogotá, para tratar el tema de las reivindicaciones territoriales. La

---

13 La audiencia pública permitió la movilización de numerosas organizaciones (organizaciones sociales indígenas, ONG especializadas y organismos del Estado a cargo de la problemática del desplazamiento forzado por la violencia) que no habían participado directamente de la misión: ONIC, CRIC, Orivac, ACIN, ACIV, RP, Comité de los Desplazados del Alto de Naya, Corpojurídica, Codhes, Redepaz, Minga, Fundación Hemera, Defensoría del Pueblo, y la Secretaría de Gobierno del Cauca.

14 Padre jesuita, realizó su formación de tercer ciclo en Francia. Miembro del Comité de Solidaridad con Colombia (París, 1970). Después de su regreso a Colombia fundó numerosas ONG para la defensa de los derechos de las víctimas: Asfaddes, Cinep (1960), la Ligue Internationale des Droits de l’homme et Justice et Paix (1988). Ha trabajado con las víctimas de Trujillo, las comunidades afrocolombianas de paz de San José de Apartadó, Cacarica, Bajo Atrato (Jiguamiandó y Curbaradó), y el proyecto Nunca Más (base de datos sobre las violaciones de derechos humanos en Colombia, Cinep).

15 Jesús Ramírez, jurista, 37 años, director de la división de Etnias del Ministerio del Interior y antiguo consejero jurídico de varias organizaciones indígenas, en particular de la OIA.

mesa estaba compuesta por funcionarios del Ministerio del Interior, el representante legal de la Universidad del Cauca –la cual alegaba ser la propietaria legítima de los territorios del Alto Naya–, y los representantes de organizaciones sociales indígenas, afrocolombianas y campesinas del Naya, quienes habían elaborado una estrategia común de reivindicación "pluriétnica" del territorio.[16]

No es posible afirmar que esta reunión fue la consecuencia directa de la realización de la audiencia pública. Se trató, por el contrario, del trabajo ampliamente visible de un cierto número de funcionarios originarios de las organizaciones sociales, quienes ocupaban cargos públicos, y quienes apoyaron desde adentro la constitución de este tipo de espacios de negociación.[17] Gracias a su *expertise* de Estado, estos antiguos colaboradores de las organizaciones sociales juegan un rol de intermediación fundamental, el cual hace posible una aproximación entre las partes en conflicto. Para el caso en cuestión, funcionarios como el delegado indígena Gabriel Muyuy de la Defensoría del Pueblo, y Jesús Francisco Ramírez del Ministerio del Interior, jugaron un papel fundamental. En el marco de sus actividades, estos funcionarios produjeron informes y resoluciones especiales sobre el Naya, con el apoyo de ONG de derechos humanos y de organizaciones sociales. Estos informes fueron retomados posteriormente por profesionales jurídicos como instrumentos de presión o medios de prueba en los procesos de movilización legal.

La reunión con los representantes del gobierno

La reunión de "alto nivel" con el gobierno nacional fue convocada muy rápidamente. Por esta razón, los miembros del Comité de Solidaridad y los abogados responsables del caso (Minga, Corpojurídica, y Justicia y Paz) no pudieron definir estrategias precisas y conjuntas antes de la reunión. El ex senador indígena que jugaba el rol de coordinador del comité no alcanzó a reunir sino algunos de sus colaboradores antes de la reunión. Aunque su estrategia consistía en proponer una posición unificada entre los representantes afrocolombianos e indígenas, debido a la ausencia de los abogados en esta reunión de planeación no fue posible profundizar en el tema.

> No hay que ceder ante las propuestas de la Universidad del Cauca. La única estrategia posible es presentarse como una comunidad indivisible de indígenas y afrocolombianos. Como muchas de nuestras reivindicaciones territoriales versan sobre los mismos territorios, la Universidad del Cauca y el gobierno tratarán de crear divisiones entre

[16] Participantes en la reunión: Universidad del Cauca, Incora, Comunidades afrocolombianas, campesinos e indígenas del Alto Naya, Ministerio del Interior, Dirección de Etnias, Incoder, Vicepresidencia de la República –Programa de Derechos Humanos–, ONIC, Corpojurídica, Justicia y Paz.

[17] Comité del Consejo Nacional de Planificación, el Consejo Nacional del Medio Ambiente o la Dirección de Etnias del Ministerio del Interior.

> nosotros para negociar por separado. Pero no hay que caer en la trampa. No podemos negociar por separado. Juan, tú debes presentar los resultados de la misión humanitaria y hacer énfasis en las difíciles condiciones de vida de los desplazados. Los abogados, la gente de Corpojurídica y de Minga, ¿qué han dicho?
>
> La jurista de la ONIC debe llegar más tarde, me dijo que podemos contar con ella para la reunión... (Diario de campo, intervención del ex-senador indígena, coordinador del Comité, Bogotá, mayo de 2003).

Luego de la intervención del coordinador del comité unas quince personas, miembros de la delegación de las comunidades del Naya (indígenas, afrocolombianos y campesinos) llegaron desde sus regiones de origen para participar en la reunión. El encuentro se desarrolló en la sala de reuniones del Ministerio del Interior, División de Etnias. La reunión fue coordinada por dos funcionarios del gobierno: Jesús Ramírez, director de la División de Etnias, y Silvio Garcés,[18] funcionario del Incoder. La Universidad del Cauca, como contraparte de las comunidades del Naya, estaba representada solamente por su abogado.

Durante la primera parte de la reunión, Silvio Garcés hizo una larga presentación a propósito del conflicto territorial existente entre las diferentes comunidades étnicas del Naya, el Estado y la Universidad del Cauca. Silvio Garcés provenía de las organizaciones afrocolombianas del Pacífico, lo que fue visible durante la reunión. Durante su intervención, el funcionario hizo énfasis en la primacía de los derechos colectivos de los afrocolombianos sobre los territorios del Naya, aún si su rol en la reunión debía ser neutral. En la segunda parte de la reunión, Jesús Ramírez, más cercano a las organizaciones indígenas, le pidió a los representantes de las organizaciones sociales y a la Universidad del Cauca hacer sus intervenciones respectivas y plantear sus posiciones: “Es el turno de las partes en conflicto. Le doy la palabra al abogado de la Universidad del Cauca”.

El abogado de la Universidad del Cauca se dirigió únicamente a los funcionarios, ignorando la presencia de los representantes del Comité de Solidaridad del Naya, que eran bastante numerosos.[19] Entre ellos se encontraba el senador indígena Gerardo Jumí y algunos juristas, defensores de derechos humanos. El abogado de la Universidad presentó su propuesta de “negociación”. Ésta consistía en la constitución de un corredor biológico y un centro de investigaciones en la región del Alto Naya, para lo cual solicitó al gobierno colombiano la elaboración de un proyecto de ley. Sin tener en

---

18 Jurista, aproximadamente 40 años, coordinador de la división de Asuntos Étnicos en el Incoder.

19 Las puertas de la sala de reunión estaban abiertas y, conforme iba pasando el tiempo, el número de miembros del comité de apoyo aumentaba. Reconocí algunas personas que habían participado en la misión humanitaria en Santander de Quilichao.

cuenta las reivindicaciones territoriales de las comunidades indígenas y afrocolombianas, el abogado insistió en el hecho de que el conflicto territorial representaba un litigio que oponía al Estado y a un sujeto privado: la Universidad (propietaria formal de los territorios en conflicto según el jurista). Por esta razón, la sola concesión que la Universidad estaba dispuesta a hacer era vender al gobierno una parte del territorio en conflicto.

Después de la intervención del abogado de la Universidad, los representantes de las comunidades indígenas y afrocolombianas tomaron la palabra. La primera en intervenir fue la jurista de la ONIC, quien insistió en la necesidad de reconocer los derechos de "propiedad ancestral" sobre los territorios del Naya:

> La Constitución de 1991 consagra que el Estado social de derecho debe reconocer los territorios necesarios a los pueblos indígenas y a las comunidades afrocolombianas en el marco de la propiedad ancestral. En este sentido, es inadmisible que la Universidad del Cauca haya olvidado su función social y humanista, y que proponga transformar un territorio ancestral en un corredor biológico para la supuesta protección de la biodiversidad. Lo que está en juego en este caso es precisamente la protección de la vida de un pueblo, un pueblo que es el guardián de la biodiversidad y que se encuentra hoy en día prisionero en albergues de desplazados en condiciones profundas de miseria (Jurista ONIC, reunión de alto nivel con el gobierno nacional, Bogotá, mayo de 2003).

Juan tomó la palabra en representación de la comunidad del Naya, insistiendo en la dimensión multiétnica de las reivindicaciones y en la unidad existente entre las comunidades. Durante su intervención utilizó, al igual que la jurista de la ONIC, la categoría de "propiedad ancestral", y presentó a los pueblos indígenas y afrocolombianos como los guardianes de la biodiversidad en el territorio del Naya. En este sentido, pidió que las autoridades tradicionales fueran reconocidas como las únicas responsables del control del territorio ancestral.

> Las comunidades indígenas y afrocolombianas habitan estos territorios desde hace muchos siglos. Nuestros antepasados ocuparon estos territorios desde antes de la existencia de los títulos formales de propiedad que posee la Universidad del Cauca. Toda nuestra historia de propiedad ancestral está escrita en las piedras si alguien quiere verificarlo, esos son los verdaderos títulos. Puesto que nuestros pueblos han habitado en estos territorios desde hace siglos, nosotros hemos sido los guardianes de esos territorios. Por esta razón, queremos proponer una agenda multiétnica para el control del territorio y la protección de los recursos naturales (intervención de Juan, representante del pueblo Paéz, reunión de "alto nivel", gobierno colombiano, Bogotá, mayo de 2003).

Los juristas representantes de ONG de derechos humanos que estaban a cargo de la defensa de las víctimas en nombre del comité participaron en la reunión pero no tomaron la palabra. Durante la última parte de la reunión, los representantes del

Estado, Jesús Ramírez y Silvio Garcés, propusieron como una forma de balance de la reunión, el diseño de una agenda de trabajo para los meses siguientes. Jesús Ramírez pidió específicamente a la Universidad del Cauca indicar claramente la extensión del territorio que estaba dispuesta a vender, y la definición precisa de sus márgenes de negociación. El funcionario encargó a las comunidades del Alto Naya, la preparación de un documento de trabajo sobre la noción de "propiedad ancestral". El gobierno por su lado se comprometió a diseñar una agenda de fórmulas de conciliación para resolver los intereses en disputa.

Al finalizar la reunión, las organizaciones sociales hicieron un balance y decidieron poner en marcha el proyecto Unión Territorial Interétnica del Naya (Utinaya), bajo la coordinación de un asesor no indígena y del padre jesuita Javier Giraldo como solución al conflicto territorial del Naya.

El proyecto Utinaya buscaba centrarse particularmente en la organización de seminarios de formación política en la región, y en la preparación de las demandas de reivindicación de derechos territoriales. El objetivo principal del proyecto consistía en poner en marcha estrategias jurídicas y políticas inéditas en Colombia gracias a la participación conjunta de comunidades indígenas y afrocolombianas, y la utilización del registro de la etnicidad y de la diversidad cultural. El proyecto contaba con financiación de la cooperación internacional (en particular Swissaid y Suippcol), y con el apoyo técnico de ONG especializadas (como Minga, Codhes y Justicia y Paz). El comité de trabajo de Utinaya estaba compuesto por expertos jurídicos, intermediarios y representantes de las organizaciones indígenas, y era coordinado por un ex senador indígena y dos asesores no indígenas. Los asesores de Utinaya contaban con una importante trayectoria en las redes de militantismo político y de derechos humanos, y en labores de mediación con los grupos armados ilegales en la región.

La división social del trabajo de defensa jurídica

Después de la presentación de la misión humanitaria, y de la reunión de negociación con el gobierno, quisiera volver sobre los diferentes agentes implicados en la defensa del caso jurídico, con el fin de presentar la división social del trabajo de defensa jurídica que atravesaba las actividades del Comité, y la defensa de la causa del Naya. Buscaré de esta manera reconstruir la cadena de intermediarios, partiendo de los representantes de las víctimas, hasta llegar a los juristas encargados de la defensa de los casos.

Antes de presentar los perfiles sociales de los principales protagonistas de este proceso de movilización legal, es importante recordar que la construcción del caso jurídico fue diseñada sobre tres tipos de reivindicaciones jurídicas. Primero, la responsabilidad del Estado en el caso (por acción y por omisión); segundo, la indemnización de las

víctimas de la masacre y las víctimas del desplazamiento forzado por la violencia; y finalmente, la resolución de los conflictos territoriales.

Juan y Pedro: los líderes indígenas locales del Alto Naya

En el 2001, dos de los dirigentes locales del Alto Naya, Pedro y Juan, llegaron a Bogotá para escapar de las amenazas de los grupos paramilitares de la región. Estos dos líderes indígenas hacían parte del comité de solidaridad en calidad de víctimas directas de la masacre, y cada uno tenía funciones bien específicas en el seno del comité. Pedro realizaba a menudo desplazamientos a la región del Naya, como responsable de las negociaciones con el Estado, ya que por razones de seguridad estaba obligado a viajar permanentemente; así mismo, este dirigente estaba encargado de las relaciones con los abogados responsables del caso, y se encargaba de articular el trabajo político de base con las comunidades de víctimas y de desplazados, con el proceso de juridización de la causa del Naya, en cabeza de los abogados de derechos humanos en Bogotá.

Juan, el segundo dirigente local, hacía un trabajo de denuncia pública. Estaba encargado, como él mismo lo afirmaba, de la "parte de comunicaciones"; estaba a la cabeza de la realización de campañas de denuncia del caso en la ciudad de Bogotá y otras ciudades del país. Por esta razón trabajaba de cerca con las ONG de derechos humanos, los representantes de la iglesia, y ONG internacionales para obtener financiación y resolver las necesidades básicas de las comunidades. Para retomar sus propias palabras: "La mayoría del tiempo estoy en Bogotá, pues casi todos los días debo hacer intervenciones públicas, escribir comunicaciones. Yo soy uno de los testigos de la masacre. Además, Pedro no puede hacerlo, pues para él es demasiado peligroso" (Diario de campo, Bogotá, 2003). Aunque Juan estaba a menudo en Bogotá, no estaba muy al corriente de las negociaciones con las autoridades regionales, pues este proceso estaba en manos de los líderes regionales y locales de más trayectoria política. Por el contrario, las actividades de Juan se desarrollaban a través del contacto frecuente con la población desplazada en Santander de Quilichao. Este dirigente preparaba informes sobre las condiciones de vida y las necesidades de estas comunidades, y desarrollaba un trabajo de tipo humanitario. Como pudimos observarlo, los dos dirigentes indígenas locales tenían relaciones específicas con las comunidades de base, y por esta razón establecían estrategias políticas y de tipo humanitario, diferentes para su defensa. Así mismo, los dos dirigentes debían enfrentar el conflicto de intereses existente entre las organizaciones campesinas, afrocolombianas e indígenas frente a la reivindicación de los mismos territorios en el Alto Naya. Estos conflictos fueron resueltos (por lo menos provisionalmente) por los dirigentes de las organizaciones sociales a través del diseño de estrategias políticas de apropiación "multiétnica" del territorio, a través de las cuales las tres comunidades reclamaban conjuntamente la propiedad.

En este contexto pudimos observar cómo la cuestión identitaria ocupa un lugar central en el proceso de construcción de las causas jurídicas y el proceso de reivindicación territorial, como fuente de cohesión privilegiada de la acción colectiva y las redes sociales.

Los representantes políticos indígenas de vocación nacional y regional

La campaña nacional e internacional de denuncia del caso fue gestionada por un ex senador indígena y por Aparicio Ríos, dirigente del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC). El ex senador indígena poseía un importante capital político y social gracias a su carrera en el Senado de la República, lo que le permitió posicionar el caso a nivel nacional e internacional. Este representante político había participado varias veces en la Comisión de Derechos Humanos de las Naciones Unidas y tenía alianzas importantes con ONG europeas (como Swissaid y Sippcol) para la financiación de los proyectos de la ONIC.

Aparicio Ríos había trabajado durante varios años en los equipos de reflexión sobre "derecho propio" y el tema de la violación de derechos humanos de los pueblos indígenas en el CRIC y la ONG indígena Fundación Sol y Tierra. Este dirigente era reconocido como uno de los principales investigadores del país sobre el tema del desplazamiento forzado indígena, después de su participación en la investigación sobre el tema realizada con el financiamiento del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR).

Si bien es cierto que las características antes expuestas daban al ex senador indígena y al experto Aparicio Ríos una posición dominante en el seno del comité de solidaridad del Naya, no hay que olvidar que el acceso de estos agentes al campo de poder estatal y al campo académico estaba muy restringido por los fuertes "derechos de entrada" existentes y la debilidad de su capital escolar y técnico, y por su origen social. En particular, es importante resaltar que estos dirigentes indígenas ocupaban una posición dominada en el escenario internacional según el concepto de juristas especializados y otros profesionales con capitales técnicos e internacionales más consolidados (es el caso de los abogados del Colectivo José Alvear, la Comisión Colombiana de Juristas y el Comité Permanente por los derechos Humanos).

Esta situación es palpable en la intervención de una de las juristas de la Comisión Colombiana de Juristas delegada en Ginebra ante la Comisión de Derechos Humanos de las Naciones Unidas:

> Pienso que hay que diseñar una formación especial para los dirigentes indígenas colombianos sobre los Sistemas Europeo e Interamericano de Derechos Humanos. Por ejemplo, el año pasado en Ginebra, cuando el representante de la ONIC participó en la

> Comisión de Derechos Humanos en Ginebra, era visible que requería mucho apoyo de las ONG de derechos humanos. Usted sabe que no es fácil entrar en la dinámica del sistema de la ONU, para ello se requiere una mínima preparación. Por otro lado es importante recordar que el tema indígena no es prioritario para las ONG de derechos humanos colombianas. Si bien es cierto existen algunas organizaciones especializadas, se trata de un trabajo que no está articulado con el nuestro (Diario de campo, Natalia López, Comisión Colombiana de Juristas, Bogotá, julio 24 de 2004).[20]

Después de presentar de forma sucinta los perfiles sociales de los dirigentes indígenas, la repartición desigual de los capitales y recursos sociales entre los miembros del Comité, y la especificidad de sus funciones, quisiera a continuación referirme al tema de las relaciones de género en el comité, el cual pienso deberá ser trabajado más rigurosamente en investigaciones posteriores.

Las relaciones de género en el seno del Comité de Solidaridad

Es importante recordar que para la movilización legal del caso del Naya, los dirigentes indígenas locales se apoyaron en la estructura de la ONIC –y más específicamente en su comité jurídico–, el cual hacía las veces de intermediario entre las ONG de derechos humanos (nacionales e internacionales), los juristas, las organizaciones sociales y el gobierno colombiano.

Una jurista indígena

En el 2002, una jurista indígena del comité jurídico de la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) fue nombrada como responsable del caso Naya. Sin embargo, aunque la ONIC participaba en las reuniones de negociación con el gobierno colombiano, como vimos anteriormente, el comité jurídico de la ONIC no estaba a cargo de la representación legal de las víctimas del Naya. La función del comité jurídico consistía más bien en un tipo de coordinación de las redes de defensa legal[21] (a nivel nacional, internacional y regional).

---

20 Reunión de expertos jurídicos, ONG de derechos humanos, Bogotá, julio 24 de 2004, Universidad Javeriana de Bogotá. A continuación presentó los principales participantes en la reunión: Marcela Forero (Facultad de Filosofía, Universidad Javeriana), Luis Carlos Osorio (Fundación Hemera), Natalia López (Misión Colombiana de Juristas), Alejandro Mantilla (Colectivo José Alvear) Cielo Mariño (CIPC, Universidad Externado de Colombia), Vianney García y José María Achicué (Programa de Desarrollo Rural de Tierradentro-Cauca, Escuela Jurídico-Política de Tierradentro).

21 Los colectivos de juristas Minga y Corpojurídica están encargados esencialmente de la representación legal de las familias de las víctimas indígenas de Naya (en el marco de la convención CRIC-ACIN-Minga). Es importante recordar que algunas familias confiaron la representación legal a los juristas del Colectivo José Alvear Restrepo. Los consejos comunitarios afrocolombianos trabajaban con el apoyo jurídico y la representación de la ONG Justicia y Paz.

A pesar de que la jurista indígena de la ONIC no estaba formalmente encargada del caso del Naya, la razón de su presencia en el equipo de juristas del Comité de Defensa de las Víctimas era, en esencia, que ella podía aportar una cierta legitimidad fundamental en la mesa de negociación, gracias a su capital étnico. Cito a continuación un apartado de su intervención durante la reunión:

> La comunidad indígena del Alto Naya, tiene "derechos ancestrales de propiedad" sobre estos territorios, los cuales fueron reconocidos por la Constitución Política de 1991. Nosotros, los indígenas, tenemos una relación ancestral, espiritual y cultural con la tierra. En este sentido, nuestros derechos son independientes de los títulos de propiedad civil detentados por propietarios formales que llegaron después de nosotros. No hay que olvidar además que nosotros hemos sido durante siglos los guardianes y propietarios de los recursos naturales de nuestros territorios (Diario de campo, Bogotá, mayo de 2003, intervención jurista indígena, reunión de alto nivel, Ministerio del Interior).

Durante las reuniones con el gobierno, ella era la vocera legal del grupo de comunidades afectadas aunque, como se dijo, no estaba formalmente encargada del caso. En este contexto, los abogados defensores de las víctimas cedían estratégicamente el espacio para que las comunidades fuesen representadas por una dirigente indígena. En este sentido, la participación de esta jurista dotaba al equipo jurídico y a la estrategia de defensa, de legitimidad política frente a la contraparte. Es importante resaltar que la mayoría de las mujeres que participaban en el comité de solidaridad desde Bogotá tenían roles o tareas de tipo administrativo y de secretariado. De cierta manera, esta jurista era una de las pocas que desempeñaba labores profesionales, lo que confirmaba una especie de "virilidad" implícita del equipo. A continuación quiero detenerme en el grupo de mujeres encargadas de la coordinación logística y administrativa del comité en Bogotá.

Las voluntarias y las tareas "feminizadas"

Quisiera ahora referirme a dos de las mujeres voluntarias del Comité de solidaridad del Naya que se reunía una vez por mes en la ONIC en la ciudad de Bogotá. Se trataba de dos jóvenes estudiantes que acaban de terminar su formación de pregrado en derecho y trabajo social. Estas dos jóvenes estaban muy interesadas en el tema indígena. En este sentido, trabajaban voluntariamente en el comité del Naya con el objetivo de acumular experiencia profesional sobre el tema, para poder ser reclutadas a corto o mediano plazo en los equipos de trabajo sobre el caso. En el marco del trabajo del comité, estas dos mujeres estaban encargadas de actividades y funciones muy diversas: redacción de los informes, retranscripción de los cuadernos de notas, elaboración de fichas de lecturas, organización de comisiones de trabajo, fotocopias de documentos,

y de manera general, todas las tareas de secretariado. En este sentido, aunque los miembros del comité de solidaridad del Naya manejaban un discurso fundado sobre la idea del derrumbamiento de las jerarquías sociales en este universo, en el comité existía indudablemente una división social del trabajo de defensa en la organización de las actividades. Esto era palpable a través de la separación clara existente entre las actividades "masculinizadas" (como la negociación y el diseño de los proyectos, su ejecución y la representación política) y las actividades "feminizadas". Las primeras, como lo vimos, implicaban en su mayoría el uso de competencias técnicas e intelectuales por parte de los responsables. Para el caso de las mujeres, es posible afirmar que a pesar de que éstas estaban dotadas del mismo tipo de recursos que los hombres, como mujeres eran encargadas de labores "feminizadas" como las de secretariado, administración logística y producción de material de apoyo para actividades de diseño y gestión de proyectos sociales.

Conclusión

El análisis del caso del Alto Naya nos permitió tener algunos elementos de comprensión sobre el proceso de constitución y funcionamiento de las redes de defensa jurídica de las comunidades indígenas desplazadas en Colombia. Quisimos centrarnos en este capítulo en la descripción y el análisis de las principales actividades del comité de solidaridad (como la realización de la misión humanitaria y la visita de los albergues), la composición de los grupos de trabajo, y las alianzas establecidas entre las organizaciones sociales, los juristas y las ONG especializadas para la movilización legal de los casos. El estudio de las interacciones sociales entre los diferentes agentes especializados y de sus estrategias de reivindicación nos permitió reconstruir un proceso social complejo, a través del cual las poblaciones indígenas desplazadas por la violencia son objeto de investigaciones, mediciones y categorizaciones por parte de una red de profesionales que trabajan en la construcción de la "causa" y sus estrategias de defensa. Quisimos también presentar algunos elementos sobre la forma como opera la división social del trabajo jurídico de defensa a través de un caso concreto, la cual por supuesto deberá ser examinada más detalladamente en investigaciones posteriores. Por el momento, quisimos mostrar cómo cada agente que participa en estas redes posee un rol particular en función de la estructura y el volumen de sus recursos y capitales, origen étnico y género.[22]

---

[22] Existe evidentemente una jerarquización entre el trabajo intelectual y jurídico, y el trabajo administrativo.

En este sentido podríamos afirmar que, de acuerdo con la sucinta presentación de los principales protagonistas de estas redes, los dirigentes indígenas locales movilizan recursos como el capital simbólico de la víctima, y capitales políticos y étnicos para la construcción de las causas de las víctimas, la construcción de los casos jurídicos, y la gestión de proyectos sociales. Por su parte, un grupo de representantes indígenas a nivel nacional y regional movilizaban recursos políticos y relacionales más amplios, para acceder al campo político y jurídico nacional. Una vez la causa sufre un proceso de juridización de las reivindicaciones políticas, y tiene visibilidad nacional, debe pasar por un proceso de internacionalización. Para ello se requiere de alianzas estratégicas con las ONG de derechos humanos que tienen acceso a escenarios jurídicos internacionales. Estas ONG se apoyan en federaciones de ONG, y redes jurídicas en Europa y Estados Unidos que se encargan de movilizar los casos y de hacer la intermediación. Una de las principales características de estos agentes jurídicos internacionales es la "multiposicionalidad", que les permite circular a través de diferentes universos sociales. Es importante anotar que las redes de defensa poseen la capacidad de movilizar al mismo tiempo recursos individuales (asociados a los agentes individuales), y recursos colectivos (asociados a las organizaciones sociales). El objetivo de estas redes consiste principalmente en construir alianzas temporales con representantes de estructuras organizativas análogas (a nivel local, regional, nacional e internacional) para ejercer presión contra el gobierno colombiano. Estas redes, como vimos en la parte inicial del texto, se apoyan en la colaboración de funcionarios que han hecho trayectoria en las organizaciones sociales (y movilizan capitales de Estado desde entidades gubernamentales específicas). Las alianzas se consolidan a través de prácticas propias de este universo como la realización de comisiones humanitarias, mesas de negociación de "alto nivel", Comité de Solidaridad, y proyectos comunitarios.

Una de las características principales de este tipo de prácticas es el lugar privilegiado otorgado a la cuestión identitaria en la construcción de los discursos de reivindicación, lo que privilegia la constitución de alianzas interétnicas entre diferentes organizaciones sociales. Sin embargo, si bien es cierto que la "cuestión identitaria" permite la cohesión de la acción colectiva, puede igualmente tener efectos de división entre los distintos agentes debido a la emergencia de conflictos de intereses en el proceso de reconocimiento de derechos específicos. Así mismo, es importante recordar que cada caso, y el proceso de construcción de las causas, implica una dinámica organizativa multi-niveles que permite su visibilización y legitimación para la obtención de apoyo técnico y político, y de recursos económicos.

Referencias

Bourdieu, P. (1986). La force du droit. Eléments pour une sociologie du droit. Eléments pour une sociologie du champ juridique. *Actes de Recherches en Sciences Socialesm.* París: Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Maison des sciences de l'homme, volume 64: 3-19.

Dezalay, Y., Garth, B. (2002). *La mondialisation des guerres de palais: la restructuration du pouvoir d'État en Amérique latine, entre notables du droit et "Chicago boys"*. París: Seuil.

Collovald, A., Lechien, M. L., Rozier, S., Willemez, L. (2002). *L'humanitaire ou le management des dévouements. Enquête sur un militantisme de solidarité internationale en faveur du Tiers-Monde.* Rennes: Presses Universitaires de Rennes.

5. Crónica de un juicio antiterrorista contra los dirigentes Mapuche. Imposición y uso del derecho entre los Mapuche de Chile*

Fabien Le Bonniec

Preludio en el proceso

En la mañana del 4 de diciembre de 2002, dieciséis presuntos miembros de la organización Mapuche Coordinadora de las comunidades en conflicto Arauco Malleco (CAM) fueron arrestados durante una amplia operación policiaca desencadenada simultáneamente en tres poblaciones de Temuco y en las comunidades de Nueva Imperial, Ercilla y Collipulli. En los días siguientes se llevaron a cabo otros arrestos, entre ellos el de José Huenchunao, vocero de la organización. La mayoría de las personas arrestadas serán juzgadas durante los meses siguientes, se les ordenará detención preventiva, para después procesarlas por asociación ilícita terrorista. El periódico regional *El Diario Austral* publicó, al siguiente día de los arrestos, un editorial felicitando y justificando la acción del Estado y de la policía. Su autor afirma que las movilizaciones asociadas a este conflicto son el resultado de las actuaciones de una minoría que no representa de ninguna manera la mayoría de las comunidades, observando al mismo tiempo que "Las características étnicas del grupo aislado por la justicia demuestran que en su interior hay una nociva infiltración, que se cuenta con recursos aportados por ciudadanos extranjeros cuyos intereses están lejos de coincidir con justas demandas indígenas".[1]

Durante los días siguientes, los principales diarios de la prensa escrita regional (*El Diario Austral)* y nacional (*El Mercurio*) se encargaron de condenarlos, incluso antes de que "los violentistas"[2] hubiesen sido juzgados, retomando por su cuenta las informaciones brindadas por las autoridades judiciales y políticas. Se anuncia que

* Quiero agradecer a Bastien Bosa y Eric Wittersheim por su lectura atenta y sus preciados consejos para esta versión "reducida" y mejorada del texto presentado durante la jornada de estudio "Participations politíques des peuples autochtones: du coté des practiques (Amériques et Pacifique)", en cuya ocasión pude incluir los comentarios de Yves Dezalay.

1 "Necesaria aclaración en un conflicto", *El Diario Austral*, Año LXXXVII. núm. 31-362, viernes 6 de diciembre de 2002.

2 *El Diario Austral,* Año LXXXVII. núm. 31.370, sábado 14 de diciembre de 2002.

durante la operación policiaca fue descubierto un organigrama de la organización terrorista y siete armas de fuego, aunque esas informaciones no serán utilizadas durante el proceso.[3] Los periódicos mencionan igualmente los orígenes "nórdicos" y "mestizos" de los nombres de ciertos interpelados, con el fin de demostrar que se trata en efecto de una asociación de malhechores cuyo interés es el de sembrar terror y no el de defender "reivindicaciones étnicas".[4]

Durante las semanas siguientes, el Ministerio Público (MP) hace varias precisiones con el fin de justificar los cargos de los retenidos y la necesidad de mantener a los prisioneros en detención preventiva.[5] Éste explica que la investigación se inició en enero de 2001, luego del incendio de la propiedad Santa Margarita que pertenecía a Jorge Luchsinger, descendiente de colonos suizos. Según el MP, éste fue el principio de una larga serie de delitos concertados y realizados por la CAM a lo largo de los años 2001 y 2002.[6]

> Los Mapuche etnónimo que se podría traducir por "gente de la tierra", son igualmente conocidos en la literatura colonial con la denominación de Araucanos por su resistencia frente a los conquistadores españoles. Su "territorio tradicional" (el wallmapu) se extendía del sur de Chile hasta Argentina, a lo largo de más de 30 millones de hectáreas. La mayor parte de la población mapuche se encuentra en Chile, donde representa la población indígena más importante con 600.000 personas (siendo el 4% de la población chilena), de la cual una gran parte vive más allá de 500 km. de su "territorio tradicional" en Santiago. Sea en un medio rural o urbano, puede observarse que las zonas de mayor concentración indígena corresponden a los índices de pobreza más elevados en Chile. Uno de los orígenes del empobrecimiento y de la fuerte migración urbana de los Mapuche durante el siglo XX está estrechamente ligado a la pérdida del 95% de su territorio, lo que los relega a la condición de pequeños agricultores, de trabajadores agrícolas de latifundios y de empleos precarios en la ciudad.

Fuente: elaboración propia.

Aunque vivía en Francia en esa época, este acontecimiento policiaco tuvo repercusiones en mis investigaciones, ya que había frecuentado durante mis estancias

---

3 *El Diario Austral,* Año LXXXVII. núm. 31.362, viernes 6 de diciembre de 2002.

4 Propósito del subsecretario del Interior Jorge Correa Sutil, retomado por *El Diario Austral* y el periódico regional electrónico *El Gong.*

5 Se solicitó a su vez mantener la investigación secreta por un periodo de seis meses, medida especial, permitida gracias al recurso a la ley antiterrorista (18.314). Esta medida impide a la defensa tener acceso a los expedientes de acusación y, en consecuencia, preparar el caso en mejores condiciones.

6 Violencia en las calles y universidades de Temuco; atentados incendiarios sobre propiedades forestales y amenazas a la integridad física de personas en la comuna de Ercilla; incendios de propiedades y casas patronales en la comuna de Collipulli; incendios y amenazas terroristas en Traiguén; robos, usurpaciones violentas, daños materiales, y robo de madera en tres propiedades agrícolas y forestales de Nueva Imperial; robos, usurpaciones e incendios de dos propiedades de la comuna de Galvarino. La mayoría de las propiedades afectadas tienen en común el estar reivindicadas por los dirigentes y miembros de la comunidad apoyadas por la CAM. *Auto de apertura del juicio oral.* Temuco, el 1 de junio de 2004. RUC 0100142499-0, RTI 5694-2002.

anteriores a la mayoría de las personas detenidas. Saber que padres de familia que me habían acogido calurosamente en sus modestas residencias, con quienes había compartido varias noches conversando, corrían el peligro de pasar un largo tiempo de su vida en prisión, acusados de terrorismo, no me era indiferente. Durante mis viajes a Chile, en el 2003 y luego en el 2004, fue cuando naturalmente me "comprometí" con una investigación atípica para un gran número de antropólogos, sobre "la criminalización de la demanda territorial mapuche". Esta investigación, paralela a la desarrollada en mi tesis doctoral sobre la territorialidad Mapuche, inició con la visita realizada a "mis amigos" en las cárceles chilenas, y continuó con mi participación en sus juicios. En esa ocasión tome conciencia de la importancia de realizar una etnografía de esos diferentes lugares, y esencialmente de las situaciones e interacciones que allí se desarrollaban. La práctica de la etnografía permite, tanto en esos momentos dramáticos, como en momentos de encarcelamiento arbitrario y del proceso, contribuir a entender los conflictos sociales de una forma crítica y diferente de la propuesta por los diferentes agentes del dispositivo judicial, con el fin de revelar y proponer nuevas significaciones de las acciones de los actores, reubicados en sus contextos culturales, históricos y colectivos particulares.

Para entender el contexto de estos hechos es necesario recurrir a la historia entre el Estado chileno y las organizaciones y comunidades mapuche que se ha construido como telón de fondo del proceso de reivindicación social. La fundación de las comunidades mapuche entre 1883 y 1929, después de la derrota militar de los diferentes grupos familiares organizados alrededor de los grandes jefes (personificados por las figuras del lonko, ulmen o cacique), tuvo como consecuencia el nacimiento de conflictos territoriales al instaurar la usurpación legal de decenas de miles de hectáreas de tierras ocupadas por las familias. Este proceso de expoliación territorial continuará a pesar de la promulgación de leyes para la protección de la propiedad indígena, bajo la forma de contratos fraudulentos y diferentes formas de violencia contra sus habitantes. Con el objetivo de denunciar y luchar contra estas situaciones, se crearon desde 1910 las primeras organizaciones mapuche, las cuales exigían la suspensión de las injusticias y la restitución de las tierras reclamadas por las comunidades. Tales reivindicaciones se mantendrán hasta hoy bajo diversas modalidades, a pesar de las diferentes políticas que favorecen a los indígenas, desarrolladas por los distintos gobiernos. Veremos particularmente el desarrollo de diversas formas de movilizaciones: las manifestaciones en sitios públicos, las "cabalgatas"[7] hasta el Palacio Presidencial de La Moneda en

---

[7] Las "cabalgatas" son unas largas marchas realizadas por los mapuche a caballo. Se inspiran en los viajes a caballo que hacían los jefes mapuche a finales del siglo XIX hasta Santiago para reunirse con el presidente de la República y solicitar la protección y la restitución de sus tierras.

Santiago, las alianzas con los sindicatos y partidos políticos de todas las opiniones, las tomas (ocupación de terrenos) particularmente durante la reforma agraria (1964-1973),[8] además de las "recuperaciones de tierras" de estos últimos quince años. Nuevas organizaciones han aparecido –como el Consejo de Todas las Tierras (CTT) en 1990 o la CAM en 1997–, utilizando un lenguaje más radical y reivindicando la autonomía y la autodeterminación. Esto implicó nuevas formas de acción que generaron violentos enfrentamientos después de 1997, y que terminaron en incendios de camiones forestales y de propiedades que, generalmente, no han sido reivindicadas.

Frente a estos conflictos, el Estado chileno adoptó una doble actitud. Por un lado, decidió incrementar su política de asistencia a favor de las comunidades: en este sentido, organizó unos "diálogos comunales"[9] (1999), suscribió un préstamo de 80 millones de dólares con el Banco Interamericano de Desarrollo (BID) (2001), y puso en marcha una Comisión de verdad histórica y de nuevo trato[10] con el fin de promover una nueva política indígena. Al mismo tiempo, organizó una fuerte represión contra los dirigentes y miembros de las comunidades acusados de cometer acciones ilegales: la "reforma procesal"[11] puesta en marcha al final del año 2000 contribuyó notablemente al aumento del número de arrestos y procesos de personas de origen mapuche, en materias particularmente vinculadas a reivindicaciones políticas y territoriales. Según el Programa de Derechos Indígenas, entre diciembre de 2000 y octubre de 2003, más de doscientos Mapuche fueron objeto de investigaciones judiciales por una posible participación en delitos ligados a conflictos entre indígenas y empresas privadas; se contabilizaron 22 quejas y 66 procesos por diferentes delitos, mientras que cinco personas fueron finalmente condenadas.[12] Adicionalmente, desde principio del 2000, la

---

8 Ver sobre este tema la obra de Correa, Molina y Yáñez (2005).

9 Esta instancia consultiva que debía permitir el hacer públicas las "expectativas de los Mapuche" finalizó con una gran reunión en el Palacio Presidencial en presencia del gobierno y de un millar de dirigentes mapuche (presidentes de asociaciones, representantes indígenas…), donde se firmó el "Pacto por el respeto ciudadano". El presidente de la República de la época, Eduardo Frei, presenta un conjunto de medidas con el fin de resolver los conflictos de acuerdo a las demandas recogidas durante los "diálogos": mejoría de las infraestructuras y los servicios en las comunidades, puesta en marcha de proyectos productivos, etc.

10 En enero de 2001, el presidente de la República, Ricardo Lagos, anuncia la puesta en marcha de una comisión –Verdad histórica y nuevo trato–, bajo la responsabilidad de diversos indígenas y personalidades del mundo científico, religioso, económico y político chileno, encargada de formular propuestas para una nueva relación con los pueblos indígenas en Chile.

11 Esta reforma se caracteriza por el tránsito de una justicia de carácter inquisitorio a un sistema acusatorio y oral. Es una respuesta a las consignas del Consenso de Washington que preconizaban la consolidación de los dispositivos legales para proteger las inversiones y la propiedad privada (Lillo, 2001, p. 89).

12 Programa de Derechos Indígenas "Situación de los derechos de los pueblos indígenas en Chile". Informe presentado a la sesión anual del Grupo de Trabajo de las Poblaciones Indígenas de la Organización de las Naciones Unidas, Ginebra, julio de 2004. Las consecuencias de la reforma procesal penal no son

Ley Antiterrorista (18.314) decretada bajo la dictadura (1984), ha sido utilizada por lo menos seis veces exclusivamente en el marco del conflicto mapuche.

El proceso

Sólo unos pocos de los veinte individuos arrestados veintidós meses antes, acompañados por otros dos dirigentes y una simpatizante, se presentaron el viernes 8 de octubre de 2004 frente a los tres jueces de la Segunda Sala del tribunal del juicio oral en lo penal de Temuco para hacer frente a las acusaciones de asociación ilícita terrorista.[13]

Cada mañana sería el mismo ritual durante tres semanas: el control a las afueras del tribunal; luego, en la entrada, se nos pide depositar nuestras cosas y pasar por un detector de armas. Al llegar al cuarto piso se realiza un último control de identidad antes de entrar a la sala de audiencias que está vigilada por una decena de guardias de la administración penitenciaria (la "gendarmería"). Éstos están armados y equipados con auriculares, son los únicos que permanecen de pie durante toda la audiencia. Se relevan regularmente por el simple gesto de su jefe, ubicado en la entrada de la sala. La sala está dividida en dos: de un lado están algunos miembros de la familia de los acusados así como amigos y simpatizantes; del otro, los estudiantes de derecho y unos policías de civil poco discretos. Los periodistas están presentes intermitentemente: el primer día, en el momento del veredicto, pero también cuando representantes extranjeros de las ONG de derechos humanos (FIDH, Human Rights Watch) de paso por Temuco, vienen a observar las audiencias del proceso. Así, durante las primeras semanas, el representante regional para América Latina y el Caribe de la Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, Roberto Carretón, está de paso por Temuco donde participa en diversas reuniones. Goza de un gran prestigio en el universo nacional e internacional de los derechos humanos: jurista de origen chileno, exiliado después del golpe de Estado, se destacó particularmente como ponente especial sobre "la situación de los Derechos Humanos en la República democrática del Congo" (1994-2002), y ha intervenido estos últimos años en los debates públicos sobre "la verdad y la justicia" referentes a las múltiples violaciones de derechos humanos cometidos durante la dictadura en Chile. Durante el primer día de la audiencia se dirige al tribunal, seguido de su "corte" formada por dirigentes mapuche "locales".

negativas en su totalidad. Diferentes informes de derechos humanos señalan que permitieron disminuir el número de torturas durante las detenciones, cuya duración ha sido reducida.

13 Sobre los dieciocho acusados, sólo ocho se presentaron en el proceso (cuatro ya estaban en prisión), los otros diez entraron en la clandestinidad.

Si bien muchos esperan su toma de posición frente al proceso, los acusados parecen relativamente indiferentes por su presencia: uno de ellos, Marcelo, me cuenta que durante un receso se lo encontró en el ascensor. Pues bien, no solamente este último no lo saludó, sino que lo miró con cierto desdén. Esta situación le confirmó a Marcelo los prejuicios que tiene frente a grandes personalidades que asisten al proceso a cumplir su misión de defensores de derechos humanos, se hacen fotografiar junto a las personas más emblemáticas, pero poco se preocupan por la suerte de los acusados.

Los procesos se inician con los informes de la parte acusadora y luego de la defensa, cada uno presenta su tesis general. La parte acusadora está compuesta por el Ministerio Público (MP), el subsecretario del Interior Jorge Correa Sutil,[14] el alcalde de Temuco René Safirio, la empresa Forestal Mininco, así como por la Sociedad Agrícola Curaco que representa la parte civil. El objetivo de los seis fiscales (magistrados) del Ministerio Público, que se relevarán para conducir los debates de la acusación, es demostrar que los acusados, con el apoyo de la CAM, se reunieron para formar una asociación ilícita, "organizándose, estructurándose y repartiéndose los roles y las funciones" con el fin de "planificar y ejecutar una serie de actos ilícitos" que difundían a través de una página web y un periódico impreso. Según la acusación, el objetivo reconocido de esta organización era el "de lograr el control territorial de diversos sectores de esta región, declarando unilateralmente como tierras en conflicto determinados predios de la zona, produciendo con ello el temor generalizado de ser víctimas de delitos de la misma naturaleza, en personas relacionadas con la actividad agrícola y forestal". Finalmente, según la acusación, esta "organización criminal" actuaba a su vez en sectores urbanos provocando "desórdenes que han derivado en daños a la propiedad pública y privada y en una afectación concreta a la salud e integridad física y psíquica", perjudicando a la "paz social y la seguridad". La parte acusadora enuncia luego los cargos contra cada uno de los acusados.[15]

---

14 Jorge Correa Sutil constituye otra de las figuras ambiguas del proceso. Satanizado por las organizaciones mapuche como el director de orquesta de la persecución policiaca y judicial de los dirigentes Mapuche, es conocido por su oposición a la dictadura y su compromiso como abogado de la defensa y el respeto de los derechos humanos en Chile. Al ocupar puestos importantes durante "la transición a la democracia", ha participado activamente en la transformación del derecho y la autonomía del sistema judicial del país.

15 El orden de presentación de los acusados que sigue a continuación es el mismo enunciado por la acusación en su alegato. Todas las citas que figuran en las presentaciones de los acusados provienen de la sentencia y corresponden a la transcripción y traducción en francés de extractos de los informes de la acusación. Sin embargo, el traductor de la presente versión no ha tenido acceso a dichos actos y registros provocando algunas alteraciones de forma, y no se documentó al traducir de nuevo las citas al castellano.

Los acusados

A Pascual Pichún y Aniceto Norin, ambos jefes tradicionales (lonko), encarcelados y condenados a cinco años de prisión, recluidos por amenaza de incendio terrorista,[16] se les acusa de ser "miembros operativos" de la asociación en la comuna de Traiguén –jefes de dos comunidades vecinas, Temulemu y Didaico, Aniceto y Pascual fueron encarcelados en el 2003, luchaban juntos desde hacía una década para recuperar sus "tierras ancestrales", ocupadas por empresas forestales y propietarios particulares–. El MP pide una pena de cinco años de prisión contra ellos, y el subsecretario del Interior solicita quince años por su rol de dirigentes. Jefes de dos comunidades vecinas, Temulemu y Didaico, Aniceto y Pascual fueron encarcelados en el 2003. Luchaban juntos desde hace una década para recuperar sus "tierras ancestrales", ocupadas por empresas forestales y propietarios particulares. Uno de ellos, Juan Agustín Figueroa, antiguo ministro de Agricultura y miembro, en la época del proceso, del Tribunal Constitucional, utilizó sus influencias para que fueran condenados. Los lonkos Pascual Pichún y Aniceto Norin son de alguna manera las "estrellas" de este juicio, debido tanto a su estatus social, como a la historia de su lucha y a los procesos judiciales considerados injustos que han tenido que soportar estos últimos años junto a sus familias (especialmente la de Pichún).[17] Generalmente es hacia ellos que se dirigen los periodistas, dirigentes y representantes de las ONG durante las audiencias.[18] Su carisma y su apariencia de campesinos pacíficos juegan a su favor. Vestidos con un *trari logko* (cintillo de lana) sobre la cabeza, y con un poncho, llegan a la audiencia saludando al público de la mano. Se sientan juntos en primera fila. No es extraño

16 En el 2003, Pascual Pichún y Aniceto Norin fueron acusados de incendiar, en diciembre de 2001, la propiedad rural que pertenece a Juan A. Figueroa, así como los bosques de ochenta hectáreas de dos particulares que se encontraban en la vecindad de las comunidades. El MP público y los abogados de los particulares, al no haber logrado probar la participación de los dos jefes en los incendios, querían hacerlos condenar por "amenaza de incendio terrorista" gracias a una carta que uno de los acusados había dirigido a Juan Agustín Figueroa donde indica que recuperaría las tierras a toda costa, y gracias a la declaración de dos testigos "sin rostro" y por ello no identificables.

17 El domicilio de Pascual guarda el triste récord de intervenciones policiacas: en total, una decena de persecuciones enérgicas que implicaban la movilización de más de un centenar de carabineros con el fin de arrestar bien sea a Pascual o a sus dos hijos en fuga, Pascual y Rafael, igualmente acusados de asociación ilícita terrorista y condenados por el incendio de un camión forestal.

18 Este reconocimiento se ha vuelto aún más fuerte si se tiene en cuenta que su situación ha sido objeto de un requerimiento –depositado en el 2003 pero que acaba de ser reconocido como admisible– en la Corte Interamericana de Derechos Humanos en razón de los vicios de forma y de la indebida aplicación de la ley antiterrorista, mientras que el relator especial sobre la situación de los derechos humanos y de las libertades fundamentales de los indígenas en la ONU, Rodolfo Stavenhagen, solicitó por su parte en un informe (2005) que estos juicios fueran revisados respetando estrictamente las garantías del proceso equitativo, establecido según las normas internacionales de derechos humanos. La ONG del obispado de Temuco, la Fundación Instituto Indígena, en la época del proceso administraba un proyecto destinado a asegurar la defensa de los *lonkos* a nivel internacional.

ver a Pascual, de unos cincuenta años de edad, dormirse durante las audiencias, obligando al guardia de la gendarmería a que intervenga para despertarlo. Aniceto, un poco más joven, lee el periódico regional durante la audiencia. No es sino cuando hablan de él que levanta la cabeza para escuchar. Reconoce que no entiende todo lo que se dice en el proceso, especialmente cuando se nombra la página web de "su asociación", pero le divierte aprender cómo se confecciona una bomba artesanal con la ayuda de un extintor cuando un experto de la parte acusadora viene a explicarlo.

Jorge Huaiquín Antinao es a su vez acusado de pertenecer a la organización como "operativo de base" en el seno de la comunidad de Agustín Chiguaicura de Nueva Imperial. El MP solicita cinco años de reclusión contra él, y el subsecretario del Interior pide quince años por ser dirigente local. De unos treinta años de edad, padre de una niña, Jorge se levanta todas las mañanas a las cuatro de la madrugada para asistir al tribunal aunque, como los otros acusados, no tiene muchas ilusiones sobre el resultado del proceso. Durante su estadía de diez meses en la cárcel, sus compañeros de celda acusados por el mismo asunto, se habían divertido y preocupado a la vez al ver a este Mapuche, salido de lo profundo del campo, hablar el *koa*, la jerga de los reclusos provenientes de los barrios populares. Discreto, poco hablador, su mirada un poco burlona, Jorge no responde tampoco al estereotipo de los Mapuche belicosos y violentos transmitido por los medios de comunicación. Armado con un estilógrafo de su abogado, se dedica, durante la audiencia, a hacer crucigramas en el periódico regional luego de que Aniceto termina de leerlo.

Marcelo Quintrileo Contreras es acusado de ser "operativo de base" de la asociación, en el medio urbano. Tanto el MP como el subsecretario del Interior solicitan cinco años de prisión en su contra. Con 26 años de edad, ya ha sido objeto de tres arrestos por alteración del orden público. Ha sido condenado una sola vez, en el 2001, durante una manifestación de estudiantes que no tenía relación alguna con las reivindicaciones mapuche. Después de su interpelación, en diciembre de 2002, fue detenido durante cinco meses (antes de ser puesto en arresto domiciliario), lo que lo obligó a abandonar su tercer año de estudios en educación intercultural.[19] Con ocasión de una audiencia de control de detención, el abogado de la empresa forestal se opuso a su libertad condicional, explicando que "entre más estudiaba una persona sospechosa de terrorismo, mayor peligro representaba para la sociedad''. La policía lo arrestó cuando vivía donde su madre, y durante el operativo encontró en su cuarto un pequeño fascículo titulado *Proyecto alternativo*, que presentaba tácticas de luchas

19 Esta carrera universitaria fue abierta por la Universidad Católica de Temuco con el fin de formar profesores de primaria especializados, luego de la promulgación de la ley indígena (1993) que prevé la puesta en marcha de una educación bilingüe e intercultural en los sectores rurales donde viven los indígenas.

populares. De acuerdo con esta "prueba", se afirmó haber retenido a un peligroso instructor del terrorismo. Sin embargo, esa no es la imagen que refleja: deportista, culto y de un espíritu vivo, Marcelo devora todos los libros sobre historia mapuche que le he prestado durante su arresto domiciliario, luego me los comenta antes de pedirme otros para mi próxima visita. Aunque parece serio y decidido, Marcelo no carece de humor: durante el proceso, equipado con un bloc de notas, se distrae haciendo caricaturas de los abogados, fiscales, jueces y testigos llamados al estrado del tribunal, luego arranca la hoja y la hace circular entre los acusados de la segunda fila. Los gendarmes observan, y sienten curiosidad por descubrir la última obra de Marcelo.

José Francisco Llanca Ahilla, de 35 años, apodado "Papito", dirigente de la comunidad de Ailla Varela, y a su vez acusado de ser un "operativo de base" por participar en diferentes actos de violencia cualificados en esta zona. El MP y el subsecretario piden cinco años de prisión. Antes de su arresto en 2003, era presentado por la prensa como el peligro público número 1 de la zona, como un energúmeno capaz de golpear a su padre por simples desacuerdos políticos.[20] Sin embargo, cuando lo conocí en la prisión de Angol, en el 2003, no me dio la impresión de ser tan peligroso. En efecto, las heridas en su cara, orgullosamente obtenidas como respuesta a un enérgico arresto, le dan un aire aguerrido, pero el personaje se revela cortés y abierto a la conversación.

Patricia Troncoso Robles, 35 años, se le acusa de ser una "líder operativa" de la asociación en la provincia de Malleco, en donde se desplazaba de comunidad en comunidad con el fin de "infiltrarlas", para "forzar a que sus miembros se unieran a la organización, cometiendo los ilícitos planificados". En calidad de jefe y provocadora de la asociación ilícita terrorista, el MP y el subsecretario del Interior solicitaron, cada uno, una pena de quince años de prisión contra ella. Ya condenada en agosto del 2004 a diez años de prisión por el incendio terrorista de una propiedad de Poluco Pidenco en el 2001, Patricia había sido absuelta en el proceso que había concluido con la condena en segunda instancia de los lonkos Pascual Pichún y Aniceto Norin por amenaza de incendio terrorista. Ésta es la otra "estrella" de este proceso. Aunque es menos solicitada que los lonkos, todo el mundo conoce su sobrenombre de "la Chepa", y sus posturas radicales durante los tres juicios que ha tenido que enfrentar. A diferencia de la mayoría de los inculpados, Patricia no es Mapuche: estudiaba teología y estaba destinada a ser monja cuando empezó a comprometerse con los Mapuche en 1994, primero en Valparaíso, después con las comunidades del Alto Bio Bio que se

20 Cuando fue arrestado, el 6 de mayo de 2003, el diario *El Mercurio* publicó "El hombre más buscado de Chile ha sido detenido", mientras que el periódico electrónico *El Gong* lo calificaba como "El Mapuche más peligroso del país".

resistían a la construcción de la represa hidroeléctrica Ralco. Enseguida se dirigió a la comunidad de Didaico donde aprendió la lengua y el tejido tradicional. Apoya a su jefe tradicional, Aniceto, en las acciones de reivindicación de tierras.

Finalmente, los hermanos Mauricio Contreras Quezada y Óscar Higueras Quezada son acusados de haber cometido delitos en Temuco, en calidad de "miembros" y "operativos de base" de la asociación. Cinco años de prisión fueron solicitados por el MP y el subsecretario del interior. Viven con su madre en un barrio popular de Temuco, donde organizan diversas actividades de apoyo a la causa mapuche, y pintan murales en toda la periferia de Temuco en homenaje a Alex Lemún[21] y a los prisioneros políticos mapuche. Óscar, de 21 años, permanece sentado y tranquilo durante las audiencias mientras su hermano Mauricio, diez años mayor, no duda en lanzar una mirada llena de desdén a los fiscales cada vez que se le presenta la ocasión. Cuando un testigo reconoce en la banca de acusados a Jorge Huaiquin, y lo describe como el que tiene la cabeza agachada, Mauricio y Óscar agachan a su vez la cabeza, no sin provocar una cierta consternación al presidente de la Corte que le pide a los guardianes de la gendarmería que intervengan.

Una hora y media más tarde es el turno para que los cuatro abogados de la defensa pública penal presenten sus argumentos generales a favor de cada uno de los acusados. Se percibe en sus alegatos una estrategia común para demostrar que los acusados ya han sido condenados o absueltos por los delitos que se les reprocha, y que no pueden ser juzgados una segunda vez por los mismos hechos. Señalan igualmente la falta de precisión en cuanto a la organización perseguida.[22] La defensa concluye insistiendo en la inocencia de sus clientes quienes son, por el contrario, víctimas de la criminalización de un conflicto social.

La parte acusadora tiene la palabra

Por la tarde, la parte acusadora empieza a presentar sus pruebas y sus testigos con el fin de apoyar la tesis expuesta esa misma mañana. Jorge Luchsinger, la primera presunta víctima de la organización "terrorista", viene a atestiguar al estrado. La investigación fue abierta luego del incendio de su propiedad en enero de 2001 y, desde

---

21 Alex Lemún, de 17 años, fue acribillado por la policía chilena durante la recuperación de unas tierras en su comunidad, cerca de Ercilla, en el mes de noviembre de 2002. Desde entonces se convirtió en un mártir de la causa mapuche.

22 Esta cuestión era totalmente central: la organización CAM no podía ser objeto de una acusación teniendo en cuenta que en Cañete ya se había abierto una investigación en la VIII región, en 1999 (es decir bajo otro sistema judicial) provocando un conflicto de jurisdicción. La parte acusatoria se encontraba en la obligación de probar que los acusados formaban una organización distinta pero "bajo el amparo" de la CAM.

esta fecha, ésta fue objeto de una decena de delitos. Explica que el título del terreno en conflicto fue otorgado por el Estado chileno en 1906 a su abuelo, colono suizo que vino a cultivar las "tierras australes vírgenes y fértiles". En 1968, Jorge Luchsinger heredó 250 hectáreas de tierra, pero durante la Reforma Agraria, bajo el gobierno popular de Salvador Allende, ochenta hectáreas fueron restituidas a las comunidades vecinas a causa, según él, de un problema de demarcación que no podía ser verificado. Sin embargo, recuperó sus tierras gracias a la contrarreforma organizada por la junta militar de Augusto Pinochet. Luchsinger explica que está persuadido de que son los mapuche los que organizan hoy en día las infracciones en su contra, aunque reconoce que nunca ha visto sus caras, pues las acciones se hacen generalmente de noche con las caras enmascaradas. Durante el contrainterrogatorio uno de los abogados pregunta si la justicia ha logrado determinar quiénes eran los responsable de los diferentes delitos de los cuales ha sido víctima. Responde afirmativamente, pero se queja del carácter irrisorio de las penas a las cuales fueron condenados algunos de los miembros de las comunidades vecinas por el robo de ganado y usurpación de tierras. El abogado pregunta finalmente a Luchsinger si una de esas personas condenadas se encuentra en la sala. Contesta negativamente. El abogado, que parece satisfecho con la respuesta, concluye: "Le agradezco, señor Luchsinger, señores del jurado no tengo más preguntas". El presidente de la Corte pronuncia entonces la fórmula que será repetida unas cincuenta veces durante el proceso: "La Corte le agradece, se ha librado de sus obligaciones, se puede retirar".

Durante los días siguientes otros propietarios rurales víctimas de diversos delitos imputados a los miembros de la asociación ilícita se suceden en el estrado. Todos insisten en el hecho de que sus propiedades forman unos islotes en medio de la población mapuche (lo que es muy discutible cuando se examina un mapa de la región), introduciendo así el viejo discurso de los "cinturones suicidas"[23] utilizado en los años cuarenta para evocar la preocupante presencia de las comunidades indígenas alrededor de las ciudades.[24] Adicionalmente, la mayoría de estos propietarios explican que sus relaciones con las comunidades vecinas eran armoniosas hasta la llegada de los miembros de la CAM, que son entonces los responsables de las ocupaciones, los

[23] "Con el nombre de cinturón suicida tienen calificados a los araucanos de los alrededores de Temuco, los enemigos de este pueblo. ¿Por qué llaman a los araucanos cinturón suicida? Porque quitan, dificultan el progreso de las ciudades, porque los araucanos no tienen espíritu de progreso, porque es preciso formar jardines, chalet y convertir todo los campos cercanos a las ciudades en prados donde se vean muchas plantaciones y bonitos animales, dicen los huincas, que codician nuestras tierras, y que para ellos significa, grandes y buenos negocios". Periódico *El Araucano*, noviembre de 1944, citado por Foerster y Montecino (1988, p. 277).

[24] Retomo esta observación de Javiera Chambeaux.

incendios y las amenazas que surgieron en los últimos años. Juan Agustín Figueroa, cuyo testimonio y gran influencia política permitieron condenar a los lonkos Pichún y Norin el año anterior, señala en este sentido que, hasta 1999, "existía una relación armoniosa con las comunidades de Pichún y Norin". Insiste particularmente en los servicios rendidos y explica que su padre había creado y financiado una escuela rural, beneficiando a los niños de las comunidades. El análisis de los documentos históricos movilizados por la defensa en un proceso precedente revela sin embargo que los conflictos territoriales con las comunidades vecinas no son ni espontáneos, ni recientes. En efecto, el periódico *El Siglo*, que data del 10 de febrero 1969, publicó un artículo titulado "Contra los abusos se tomaron un fundo en Traiguén":

> Unas 300 personas entre campesinos y mapuches, se tomaron ayer el fundo Nancahue, ubicado en el departamento de Traiguén y de propiedad del reaccionario radical Rafael Figueroa González (el padre de Juan Agustín Figueroa). La toma del fundo se realizó ante el cansancio de los trabajadores por continuos abusos del dueño, quién, entre otras cosas, hace 16 años que no les tiene contrato de trabajo a sus inquilinos... Los mapuches por su parte se han solidarizado con el movimiento ante la usurpación de terrenos de que fueron objeto por el latifundista mencionado.[25]

A diferencia de la versión de la historia planteada por Juan Agustín Figueroa con ocasión de los tres juicios a los cuales ha sido llamado al estrado, la defensa pretende entonces mostrar que los conflictos están arraigados en una historia de relaciones sociales y étnicas, a veces violentas, entre las diferentes generaciones que se han sucedido en las comunidades y en sus familias.

Otro argumento clave de los propietarios rurales es que los actos de hostilidad de los cuales son víctimas son provocados por personas externas que vienen a perturbar la calma que caracterizaba, hasta hace un tiempo, la cotidianidad de las comunidades. Siguiendo un estereotipo antiguo, pero todavía muy difundido en ciertos medios, las comunidades indígenas serían incapaces de conducir acciones políticas autónomas.[26] Patricia Troncoso es directamente señalada por este tipo de acusaciones. Miguel Ángel Sagrado Vidal, dueño de una de las propiedades incendiadas, explica entonces: "Eran 25 a 30 personas lideradas por La Chepa, que utilizaba un atuendo especial, jeans apretados, botas estilo militar, un chaleco apretado, un collarón de piel, un madero o vara de unos dos metros".

Juan Agustín Figueroa añade: "había una mujer de enorme influencia en las comunidades de Didaico y Temulemu, los antecedentes para sostener ese aserto es que

---

25 Citado por Carlos Ruiz (2005).

26 Ya he tenido la ocasión de tratar con la persistencia de esas representaciones y estereotipos como la negación de la autonomía política Mapuche. Cfr. Le Bonniec (2001).

La Chepa usaba zapatos con clavetones y que dejaba las huellas cuando se trasladaba a estos lugares".

Continuando con el mismo registro, Osvaldo Carvajal, otro propietario habituado a los tribunales, declara que su propiedad ubicada en el borde del lago Lleu Lleu (VIII región) ha sido objeto estos últimos años de unos cincuenta atentados incendiarios reivindicados en Internet, a veces incluso antes de ser ejecutados. Concluye que estas acciones se deben a la presencia de personas extranjeras que financiarían los delitos cometidos por la CAM, organización a la cual pertenecerían, según él, el alcalde Mapuche del municipio de Tirua, Adolfo Millabur, y el diputado socialista de la región conocido por sus posiciones proindígenas, Alejandro Navarro.

En la prensa se comienza a hablar un poco más del proceso al cabo de una semana, cuando comparecen los primeros testigos "sin rostro".[27] Se trata principalmente de miembros de comunidades mapuche y vecinos de los inculpados, algunos de ellos testigos en otros procesos. Una especie de biombo se instala frente al banquillo de los testigos, en seguida un aparato de distorsión vocal es amarrado al micrófono. Los fiscales arreglan la escena, de suerte que los diferentes testimonios estén agrupados con el fin de no tener que desmontar el dispositivo que permite el anonimato, cuando otro testigo se dirija al estrado. Los testimonios provenientes de diferentes zonas son coherentes entre ellos y avanzan con ideas muy similares a las de los propietarios: existía una "armonía original" en el seno de la comunidad, que unas personas externas de la CAM vinieron a perturbar al hablar de reivindicaciones territoriales y al instaurar un clima de miedo. Los cuatro abogados de la defensa se oponen a ese tipo de testimonios, y cada cual lo manifiesta al principio de cada uno. Como lo explica Sandra Jelvez, una de las abogadas de la defensa, estos testimonios son demasiado similares como para no haber sido preparados, y no tienen ninguna posibilidad de ser contra-interrogados, pues oficialmente no se conoce la identidad de los testigos.

Por otra parte, la defensa evocará la existencia de conflictos de intereses entre los acusados y los testigos a cargo, que logrará identificar. Entre ellos, Luis Federico Licán Montoya, de la comunidad de San Ramón, quien decidió finalmente atestiguar con el rostro descubierto. Había participado anteriormente, en agosto de 2004, en el proceso del incendio terrorista de Poluco Pidenco que había finalizado con la condena de los cuatro inculpados entonces presentes; incluyendo a Patricia Troncoso, condenada a diez años de prisión; y con el pago de una multa de 400.000.000 pesos chilenos –alrededor de 550.000 euros– a favor de la empresa forestal Mininco S.A.

[27] El recurso a testigos "sin rostro" está permitido por la ley antiterrorista 18.324 con el fin de garantizar su seguridad. Se trata a la vez de testigos que quieren guardar el anonimato y de personas que prefieren atestiguar con el rostro tapado para no sentirse intimidadas por los acusados y sus allegados en la sala.

En esta ocasión, un documento confidencial del MP fue publicado en la prensa local, indicando los montos de los gastos realizados con el fin de "proteger" una decena de testigos mapuche, entre los cuales figura Luis Federico Lican Montoya. Ante el gran asombro de sus vecinos, éste se benefició de una protección policial permanente, pero igualmente de un celular, de la instalación de nuevas puertas, ventanas y un cerco en su domicilio. Luis Federico era hasta entonces más conocido en la comunidad por sus pequeños delitos y choques con la policía que por su benevolente colaboración. De hecho, la defensa presenta un documento de los carabineros indicando el recurso de "principio de oportunidad" para Luis Federico Licán. En efecto, luego de unos disparos de los cuales él aseguraba haber sido víctima, los carabineros allanaron varias casas de la comunidad y fue finalmente en su casa donde encontraron el arma. Luis Federico Licán ya había sido acusado de porte y uso ilegal de armas. Sin embargo, el fiscal encargado del caso le propuso abandonar los cargos en su contra, y brindarle protección policiaca a cambio de su testimonio en unos procesos antiterroristas. Luis Federico Lican, que siempre había sido rechazado y percibido como una persona al margen de la ley en el seno de la comunidad, encontró entonces en el magistrado un reconocimiento, un estatus social y la oportunidad de vengarse de las familias con las que tenía conflictos. Esta política del MP de reclutamiento de "testigos pagados" en el seno de las comunidades, acarreó una exacerbación de las tensiones, ajustes de cuentas entre familias e igualmente entre organizaciones competidoras.[28] Los testimonios presentados por personas de origen mapuche, con mayor razón cuando provienen de las comunidades, son el punto fuerte de la argumentación de los fiscales, permitiéndoles redimirse de toda acusación de persecución racista. En este sentido, el testimonio de Juan Ñanculef Huaquinao, en calidad de representante sindical de los trabajadores de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (Conadi), al haber interpuesto una queja luego de la agresión de dos de sus funcionarios en una comunidad en conflicto, era entonces muy importante. Este actor se presentaba como un "experto de la cultura mapuche":

> Como lo escribe la antropóloga Teresa Durán,[29] el pueblo mapuche ha sufrido un proceso sociocultural de transculturización provocando que algunos se vuelvan Mapuches cuando en realidad son occidentales. Es la infiltración de una ideología

[28] Varios testigos, anónimos o no, han reconocido ser miembros del Comité de pequeños agricultores Lonkotraro, asociación que compite por la dirección de la comunidad de Tricauco, cuyo presidente y secretario hacen parte de los acusados ausentes en este proceso.

[29] La mención de textos de antropólogos por parte de testigos en un proceso político contra los Mapuche ya había tenido lugar en el proceso de los Lonkos en el 2003. Juan Agustín Figueroa, declarando en calidad de parte civil, había entonces hablado del libro de Louis Faron, un prestigioso antropólogo norteamericano que había realizado trabajo de campo en Araucanía en los años sesenta, con el pretexto de

> externa en nuestra cultura. … La violencia es el resultado de los infiltrados, pues el mapuche no es violento por naturaleza. … Las organizaciones han sido viciadas desde el principio del siglo por los partidos políticos, así como la revuelta de Ranquil lo fue por el MIR.[30] Los futra-mapu[31] no tienen nada que ver con esas organizaciones políticas.

El discurso sostenido por este testigo contribuye a mantener la gran división del mundo social indígena separando el "buen mapuche", en este caso el que colabora con la justicia, del "mapuche malo", violento y manipulado o que proviene del exterior, con el fin de sembrar el miedo y la inseguridad.[32] Esta dicotomía del mundo indígena, presente en las relaciones entre el Estado y el pueblo Mapuche desde el siglo XIX (Le Bonniec, 2006), se ha generalizado estos últimos años en los editoriales y en los discursos de las personalidades políticas.

La teoría del "mapuche malo", que siembra el miedo en los campos de Araucanía, es retomada por los abogados del subsecretario del Interior y de los particulares que insisten en la idea de una amenaza del "Estado de derecho" y de la propiedad privada; según ellos, la existencia de un clima de terror ligado al "conflicto mapuche" constituye un obstáculo para las inversiones en el sur de Chile, donde la economía está principalmente fundada en la producción agrícola y forestal. El "territorio histórico Mapuche"[33] que está en juego en este conflicto, es en efecto un importante centro de concentración de las explotaciones forestales que ocupa 1.200.000 hectáreas. Esta industria forestal, que se desarrolló principalmente en el curso de la segunda mitad del siglo XX, se ha beneficiado sobre todo de las privatizaciones y de importantes subvenciones durante el régimen militar, convirtiéndose en el segundo sector económico del país, después del de las minas. Desde 1998, los representantes de las tres grandes firmas de madera han advertido que sus inversiones se ven amenazadas por el

mostrar que la definición brindada por el autor, del jefe tradicional, el Lonko, demostraba claramente que Aniceto Norin y Pascual Pichún no eran "verdaderos lonkos".

30 Argumento erróneo visto que el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) nació en el año 1960, mientas que la revuelta campesina de Ranquil se dio en 1934.

31 Unidades macro-políticas-territoriales de agrupaciones familiares mapuche durante la época colonial.

32 Es de anotar que ciertos testigos han tenido propósitos mucho más matizados. Patricio Mora, uno de los funcionarios de Conadi, quien fue agredido cuando intentaba calmar un conflicto en una comunidad, explicó entonces que no podría identificar una persona de la CAM pues no conoce esa organización sino mediante la información dada por la televisión. Insistió igualmente en el hecho de que la mayoría de los conflictos no son nuevos, que datan de decenas de años, y que los interlocutores que se encuentran en el seno de las comunidades, de las que hace parte uno de los acusados, Jorge Huaiquin, se han mostrado comprensivos y abiertos a la discusión para resolver los problemas de la tierra.

33 Me refiero aquí al territorio de cinco millones de hectáreas –entre el río Bio Bio y Toltén– reconocido por la veintena de parlamentos (pactos) hispano-mapuche y chileno-mapuche entre 1641 y 1825, y no al reivindicado por un gran número de organizaciones que se estima en una superficie de diez millones de hectáreas. Igualmente, no consideró aquí la "parte" del territorio mapuche situado del lado argentino.

replanteamiento de la propiedad privada inducida por las reivindicaciones territoriales mapuches, poniendo en peligro miles de empleos en todo el país. Tales "amenazas" han obligado el Estado a "pasar a la acción".[34]

La mayor o menor sensibilidad a estos argumentos se relaciona evidentemente con las diferencias de estatus social y de *habitus* perceptibles a lo largo del proceso. En un artículo precedente (Le Bonniec, 2003), había resaltado la necesidad de recontextualizar los *habitus* de los magistrados de la acusación, en la historia común que comparten con las familias de los grandes propietarios del sur de Chile. El proceso es una buena ilustración de mi hipótesis: confiados en la legitimidad de su situación, los magistrados, los fiscales y los grandes propietarios, descendientes de las mismas familias de colonos extranjeros y generalmente ligados a partidos conservadores,[35] miran con desdén a los inculpados, así como a sus familias, amigos y estudiantes simpatizantes. Recíprocamente, los cercanos de los acusados no esconden su resentimiento frente a los que consideran como los "verdaderos cazadores de los Mapuche", y denuncian una "justicia de clase", "comprometida" con el sistema económico. Este conflicto se expresa al inicio de cada audiencia cuando la Corte entra: del lado de los acusados, únicamente los abogados se ponen de pie. Esta actitud data ya de algunos años, pero durante este proceso es la primera vez que los gendarmes se resignan a no obligar al público a adoptar esta "disposición corporal" que implica ponerse de pie al inicio de la audiencia. En esta batalla formal, los abogados de la defensa tienen dificultad para encontrar su lugar. Es posible notar, por cierto, las diferencias entre, por una parte, Sandra Jelves, defensora pública que tiene una larga experiencia en este tipo de procesos, y que manifiesta una actitud de consternación y de indignación frente a la acusación,[36] y por otra parte, Viviana Castel, José Martínez y Álvaro Valdebenito, que se mantienen más distantes de los acusados y no muestran ninguna molestia en discutir con la parte acusatoria durante los recesos.

Durante los días siguientes se presentaron principalmente los testimonios de policías y expertos. La parte acusatoria espera causar sensación al invitar al estrado al

---

34 Se encuentran otra vez representaciones y discursos de la época de la colonización chilena (fin del siglo XIX, principios del siglo XX) cuando se consideraba que la seguridad del campo del sur rimaba con el progreso y el desarrollo de forma que se "pacificaba" toda esa zona para instalar colonos chilenos y extranjeros (Correa et ál., 2005, p. 29).

35 Osvaldo Carvajal y Jorge Luchsinger son primos y ambos cercanos a los partidos de derecha *Renovación Nacional* y *Unión Democrática Independiente*.

36 Por esta época, Sandra Jelvez era la jefe de la Defensoría Penal Mapuche, creada por el Estado en el 2001 para garantizar a los inculpados mapuche una asistencia jurídica y los medios de obtener un proceso equitativo, especialmente gracias a la puesta a disposición de un "facilitador intérprete intercultural". Sandra Jelvez llegó a este puesto luego de haber trabajado durante varios años como abogada de la Conadi. Asistió a la mayoría de los procesos antiterroristas contra los Mapuche.

alcalde de Temuco, René Zaffirio. Este último asegura haber recibido, a finales del año 2002, un correo por parte de un detenido de la prisión de Temuco anunciando que la CAM estaba planeando un ataque terrorista en esa ciudad, como represalia por el asesinato del militante Alex Lemus. El autor de la carta explica que tuvo conocimiento del plan conversando con Aníbal Salazar Huichacura, un prisionero político mapuche,[37] quien le había dicho que la organización iba a hacer explotar Temuco poniendo bencina en las alcantarillas. El alcalde había transmitido inmediatamente el correo al jefe de la policía, que a su vez vino a declarar al estrado. Según él, la existencia de esta amenaza había impulsado a la fuerza policiaca a dirigir más pronto de lo previsto la redada del 4 de diciembre de 2002.

La defensa, sin embargo, mostró que esta versión de los hechos era lógicamente imposible, pues la carta llevaba el sello de recepción de servicios de la policía, con fecha del 9 de diciembre. Del mismo modo, cuando el autor del correo en cuestión, que aún se encuentra cumpliendo una pena por delitos de estafa en una prisión de Araucanía, viene a declarar al estrado, la abogada de la defensa, Sandra Jelvez, desacredita con cierta ironía su relato:

> – ¿Si entiendo bien, usted nos dice que esas personas de la CAM habían previsto la explosión de Temuco vertiendo bencina en las alcantarillas?
>
> – El testigo: Sí.
>
> – ¿Un poco como ocurre en la película *Duro de matar 3* con Bruce Willis?

Explosión de risas en la sala… Sin embargo, los medios de comunicación escritos y visuales retendrán únicamente la información espectacular y dramática de la jornada: “Temuco estuvo a punto de desaparecer en llamas”, sin dar a conocer los debates y las numerosas risas irónicas que la acompañaban.

Es posible comprender el desafío para los abogados de la defensa consistente en descalificar el discurso de la acusación, ampliamente retomado por la prensa local, según la cual existiría “un temor generalizado en la región, debido a la violencia cometida por individuos mapuches y no-mapuches bajo el pretexto de reivindicaciones territoriales”,[38] lo que permite legitimar el recurso a la ley anti-terrorista (18.314). Tan pronto tienen la oportunidad, los magistrados no dudan en comparar este proceso con

---

[37] Aníbal Salazar Huichacura fue una de las primeras personas condenadas a la prisión-granja en el marco del conflicto mapuche. Fue condenado en 1998 a tres años de prisión condicional por el incendio de camiones forestales en Lumako. Al haber rehusado presentarse en los controles de detención, fue arrestado en julio del 2000 y condenado a cumplir su pena en la prisión de Temuco.

[38] Alegatos finales, el 2 de noviembre de 2004.

el de los miembros de ETA en el país Vasco, de las FARC en Colombia, del FPMR,[39] o aun de Al Qaeda, y en utilizar el término de "célula" para evocar la organización de los acusados, o el de "casa de seguridad"[40] para referirse al domicilio de un dirigente de la CAM que servía como sitio de reunión. Los abogados de la defensa deben demostrar que las pruebas proporcionadas y los testimonios de los expertos y funcionarios no son enteramente convincentes: películas de vigilancia con la imagen turbia donde no se ven sino siluetas y que deben ser comentadas por los oficiales que las filmaron; extractos de llamadas telefónicas en las que los acusados hablan más sobre su vida privada que sobre sus planes terroristas; peritajes de la página web de la CAM insistiendo en vínculos con sitios de las FARC o de ETA; declaraciones públicas de la CAM reivindicando la recuperación de las tierras; panfletos y afiches exigiendo la libertad de los prisioneros políticos mapuche acompañados de un peritaje lingüístico y escritural de las terminologías utilizadas en mapudungun, entre otros.

En suma, la parte acusatoria no presentará todos los testimonios, ni todas las pruebas que figuran en su lista, pues la mayoría están relacionados con acusados que están prófugos. La tesis de la existencia de una organización jerárquica es difícilmente demostrable teniendo en cuenta que las personas acusadas de ser las cabecillas están ausentes. De ello se deriva, a medida que se desarrollan las audiencias y los testimonios, que se concluya la existencia de una organización no vertical, sino horizontal, formada por "células autónomas como Al Qaeda". Está tesis permite explicar por qué la mayoría de los acusados presentes no se conocían antes de ser detenidos.

Los argumentos de la defensa

El viernes 29 de octubre, veintidós días después del inicio del proceso, es el turno de la defensa de presentar sus pruebas. Al estar convencidos de que la acusación no ha logrado probar la culpabilidad de sus clientes, los abogados no van a utilizar sino una mínima parte de los testimonios y elementos que tiene a su disposición. Sandra Jelvez llama como testigo a Rosamel Millamán, antropólogo de origen mapuche y profesor de la Universidad Católica de Temuco. De unos cincuenta años de edad, militante de las juventudes comunistas durante el golpe de Estado de 1973, se convirtió en los años

39 El Frente Patriótico Manuel Rodríguez es uno de los grupos armados de extrema izquierda, nacido bajo la dictadura, que se rehusó a dejar las armas cuando retornó la democracia en Chile. Esto ha implicado que varios miembros de este grupo hayan tenido que hacer frente a juicios antiterroristas a principios de los años noventa.

40 Esta terminología es justificada y explicada durante el proceso por parte de un experto de la policía: "la casa de seguridad se refiere al lugar en donde se pueden realizar actividades clandestinas, ilícitas, sin que los habitantes del barrio se den cuenta". La policía decidió instalarse en una de las casas vecinas bajo el pretexto de poner en marcha un plan antidroga en el barrio.

ochenta en dirigente de la organización mapuche Ad-MApu, luego se casó con una estadounidense y partió a Estados Unidos para continuar con sus estudios por varios años. Durante su declaración en el proceso era miembro de la Comisión de Trabajo Autónomo Mapuche de la Comisión de verdad histórica y de nuevo trato.[41] Apoyándose en el trabajo que había realizado en el seno de la comisión, explica que las tensiones actuales no son sino la consecuencia del fracaso de las diferentes políticas llevadas a cabo por el Estado, que contribuyeron a marginar aún más a la población mapuche y a mantenerla en una relación de subordinación frente a la sociedad chilena. Explica a su vez que no pudo asistir a la ceremonia de entrega del informe al presidente de la República el año anterior, a causa de los "acontecimientos" acaecidos en su comunidad. La defensa solicita entonces proyectar un video filmado en octubre de 2003 por unos periodistas de televisión local durante una intervención policiaca en una comunidad cerca de Temuco que ocupaba el terreno de un particular. Las imágenes son elocuentes: un grupo de policías de las fuerzas especiales llegan a un camino rural donde están reunidos varios manifestantes mapuche que ocupan pacíficamente el lugar. Los policías intervienen violentamente sin que haya provocación alguna, lanzan bombas lacrimógenas y balas antimotín antes de golpear sin distinción a hombres, mujeres y niños… Después se ve aparecer a Rosamel Millamán quien intenta de alguna forma intervenir. Pero él también recibe fuertes golpes antes de ser retenido por las fuerzas especiales. Los hombres tratan entonces de defenderse con palos y empieza un enfrentamiento. Un oficial es filmado unos minutos más tarde cuando está siendo entrevistado por otra cadena de televisión, explicando que sus hombres fueron emboscados por un grupo de Mapuches armados con palos y por ello tuvieron que usar la fuerza para restablecer la calma.[42]

Rosamel Millamán recuerda el contexto en el que fue grabado el video, insistiendo en su sentimiento de desagrado e impotencia: ¿cómo había podido sufrir tanta violencia después de haber trabajado durante dos años en una propuesta que implicaba un nuevo trato de los pueblos indígenas por parte del Estado?

Los jueces están más atentos que de costumbre. Luego del contrainterrogatorio, uno de ellos formula humildemente una pregunta a Rosamel Millamán sobre las intenciones de separatismo mapuche. Éste le responde que el separatismo no hace parte de las reivindicaciones de la mayoría de los pueblos indígenas en América Latina, y que los Mapuche nunca han querido separarse de Chile. Lejos de desear la desintegración del Estado, piden simplemente que el control de los recursos naturales e históricos sea devuelto a las comunidades. Uno de los jueces le pregunta entonces si

41 Cfr. nota 12.
42 Notas tomadas durante la audiencia del 29 de octubre.

las reivindicaciones ancestrales mapuches están "en contradicción con las formas de reivindicación de la CAM".

> Millamán parece dudar: bueno cada organización es libre de …
>
> – El juez lo interrumpe: no, mi pregunta es más concreta y necesita una respuesta completa. Usted conoce todo el desarrollo histórico de las reivindicaciones ancestrales del pueblo mapuche. ¿Me puede usted decir si la forma de reivindicación utilizada por la CAM es contradictoria con la utilizada históricamente por el pueblo mapuche?
>
> – Usted habla de formas, éstas pueden variar, pero la reivindicación de las tierras usurpadas tal como es preconizada por diversas organizaciones, entre ellas la CAM, corresponde a las aspiraciones históricas que tienen todas las organizaciones.
>
> – El mismo juez, muy interesado por los propósitos de Millamán, pregunta: un artículo de la ley indígena menciona las "tierras ancestrales en conflicto". La CAM habla también de "tierras en conflicto", ¿qué distinción hace usted entre esas dos expresiones?.
>
> – Hay que tener mucho cuidado cuando se habla de participación, pues ello agrupa varios niveles que pueden ser la consulta, la participación en una reunión… Se pensaba que con el retorno a la democracia los problemas se iban a resolver y ese no fue el caso. La aplicación de la ley indígena debía permitir el reconocimiento de los derechos, pero no tuvo lugar. Esto es lo que explica los conflictos que estamos presenciando hoy en día. Deben ser entendidos históricamente: hay una serie de elementos, de factores, de situaciones que han tenido lugar en la historia republicana chilena que hacen que sea difícil explicar una reivindicación a partir de una sola variable.[43]

Rosamel es enseguida librado de sus obligaciones. Su testimonio, y el video que lo acompaña, serán una de las pruebas más destacadas proporcionadas por la defensa. El resto de las pruebas serán despachadas en una jornada: testimonios y certificados de buena conducta, antecedentes penales, certificados de detención de Jorge Huaiquin,[44] artículos de prensa e informes internacionales preconizando el fin de la "criminalización de las demandas territoriales mapuche"…

Los alegatos finales

Los alegatos finales empiezan el 2 de noviembre. En lo esencial, la parte acusatoria conserva sus principales argumentos, segura de haber demostrado la existencia de una organización terrorista ilícita de la que hacen parte los inculpados, y de un *modus*

---

[43] Notas tomadas durante la audiencia del 29 de octubre 2004.

[44] Uno de los testigos de la acusación, un guardia-forestal, en efecto había pretendido ver a Jorge Huaiquin durante una movilización, en una fecha en la que estaba encerrado en la prisión Imperial.

operandi en los delitos cometidos. Igualmente seguros, los cuatro abogados de la defensa piden la absolución de los ocho acusados. Comienzan por indicar que todas las pruebas presentadas implican a la CAM, mientras se había dicho claramente desde el inicio del proceso, que era otra asociación la que se intentaba juzgar. Explican en seguida que los diversos delitos mencionados durante el proceso ya han sido juzgados y que, en numerosos casos, no conciernen a los acusados presentes. José Martínez, abogado de Patricia Troncoso, señala que la descripción que se realizó de esta organización durante el proceso le da más un carácter insurreccional que ilícito-terrorista. Si en efecto puede probarse su existencia, sus miembros deberían entonces ser juzgados con la Ley de seguridad interior del Estado (12.927), y no con la ley antiterrorista (18.314). De manera más general, los abogados de la defensa se dedican a desmontar las tesis de la acusación, insistiendo en la inocencia de sus clientes, la ausencia de planificación de actos delictivos, así como en la exageración de las declaraciones de los magistrados particularmente cuando tratan de comparar jóvenes de los barrios populares y campesinos con terroristas de la ETA.

La voz de los acusados

Los alegatos y los debates duraron dos jornadas. Finalmente, llega el momento más interesante del proceso. La prensa reaparece, y la sala de audiencia se llena. Por primera vez después de tres semanas de proceso, los inculpados tienen la posibilidad de utilizar su derecho a la palabra antes de que se levante la audiencia y que los jueces se retiren a deliberar. Ese momento es una tribuna inesperada para expresar argumentos menos jurídicos que los expuestos por los abogados. Sin embargo, este espacio de palabra no parece interesar a los acusados:

> – Don Jorge Huaiquin.
>
> – JH: no, su señoría.
>
> – El juez: don Marcelo Quintrileo.
>
> – MQ: no, tampoco.
>
> – El juez: Mauricio Contreras.
>
> – MC: por ahora, no.
>
> – El juez: es su última oportunidad. Óscar Higueras.
>
> – OH: no, su señoría.
>
> – El juez: don José Llanca.
>
> – JL: sí, su señoría.
>
> – El juez: bien, puede hablar.

José Llanca se levanta y le traen un micrófono para que pueda ser escuchado:

> Buenos días señoría. Yo quiero expresar mi descontento por el hecho de que me hayan traído por esta cosa nuevamente frente a este tribunal, por el hecho que yo soy mapuche, joven, padre de familia. Hoy día me ha tocado escuchar nuevamente a los señores carabineros hacer una declaración en contra mía. Efectivamente, hoy en día tengo una causa pendiente en la fiscalía militar, pero los carabineros solamente han expresado el daño que se les ha hecho, nunca han hecho mención de los daños que han provocado en nuestra gente, en nuestras comunidades. Yo he sido una víctima de este terrorismo. … Se me acusa de acto terrorista, mi hogar ha sido allanado más de quince veces, jamás se me han encontrado armas hechizas, ni un explosivo, ni menos cartucho. No se cuál es la prueba que pueden tener acá para que me acusen de terrorismo. El hecho es que nosotros, los jóvenes, reivindicamos nuestro derecho que es la recuperación de la tierra, no es para provocar el miedo o el terror a las familias que nos rodean. Es la pobreza, la falta de espacio para trabajar. Con el hecho de que nosotros hayamos puesto en recuperación un predio que ha sido históricamente nuestro, de nuestra gente, con documentación. Nosotros hoy en día hemos puesto en campaña un trabajo, porque cuando el carabinero me fue a buscar yo estaba trabajando. No estaba sembrando el terror al lado de mi vecino, estaba trabajando para sembrar trigo para mejorar el pan de mi familia. ¿Y eso será terrorismo su señoría? ¿Será terrorismo luchar dignamente, trabajar para mejorar el pan de la mesa de nuestra familia? Esa es la realidad de lo que he vivido hoy día frente a este Estado que nos ha reprimido solamente. Nos han hecho creer que estamos en un país democrático. Pero con el gobierno de turno hemos vivido bajo un régimen militar, y aún lo estamos. Nosotros por historia hemos vivido bajo un régimen militar y todavía lo estamos viviendo. Hoy en día, los carabineros tanto como los testigos que han venido no han expresado eso, no dicen la verdad. La verdad está en las comunidades, está en los daños psicológicos que han provocado en los niños, en los daños físicos que han provocados en los adultos, en los jóvenes, en las familias que me rodean. ¿Quién responde por eso? ¿Quién responde por el daño psicológico de mis hijos? Le vuelvo a reiterar: he sufrido más de quince allanamientos en mi casa, tengo tres hijos de 6, 8 y 10 años… ¿Quién responde por los daños psicológicos a mis hijos? ¿El carabinero que me viene a decir que poco menos le había matado, cuando en su declaración dice que yo con un palo me defendí. Pero en ningún momento ellos han dicho que hicieron uso de su arma para amedrentarnos, nadie cuenta cómo utilizó su arma para amenazarnos. No han dicho que nos han puesto la pistola en la cabeza. Veo que la justicia no ha sido transparente con nuestro pueblo. Sabemos que tenemos las pruebas, digamos lo que digamos vamos a ser condenados igual. Queremos un trato digno, queremos que los Mapuche que estamos condenados, y los que van a seguir condenados por esta causa, por la recuperación de la tierra, que nos junten, que nos den un trato digno porque no somos delincuentes, somos gente del campo, de trabajo y nosotros queremos trabajar, porque tenemos familia a quien ayudar, a quien dar, a quien educar. Eso señoría.
>
> – El juez: muy bien. Señor Pascual Pichún ¿Ud. desea hablar?
>
> – PP: yo voy a hacer uso de mi derecho a hablar en mapudungun.
>
> – El juez: bien… ¿cómo?
>
> – Un asistente: va a hablar en mapudungun, señoría.

– El juez dirigiéndose a la defensa: ¿tienen un traductor?

– La abogada Sandra Jelvez: debe estar afuera, vamos a buscarlo.

– El juez: mientras tanto, Don Aniceto Norin, ¿quiere hablar?

– AN: sí, su señoría.

– El juez: ¿en mapundugun también o en castellano?

– AN: como usted quiera, pero si quiere, Pascual Pichún puede hablar en mapudungun y yo traduzco en español.

– El juez: no, mejor tengamos el traductor, hable en castellano mientras tanto.

– AN: buenos días mi señoría, primeramente quiero dar a conocer acá adelante del MP como autoridad lonko de nuestro pueblo, nuestra tradición. Y es el tercer juicio que yo estoy acá, por ser lonko de mi pueblo, de mi comunidad en donde vivo. Mi autoridad lonko viene de muy años atrás, por generación llevé a ocupar este puesto como lonko. No solamente como han mencionado aquí el MP que ha dicho que a través de nuestra hermana Chepa, que ellos eligen los lonkos. No es verdad eso… Quisiera preguntar al MP que lo que significa ser Lonko, si ellos conocen verdaderamente cómo fue la historia de nuestro pueblo. … Soy nacido y criado en esta comunidad, y es por reconocer nuestros derechos históricos que hoy día nos están juzgando. Nosotros vivimos en una extrema pobreza y marginalidad, pero nunca nos hemos tapado el rostro, siempre hemos mostrado el rostro descubierto, dando la cara frente a frente, a nuestro ministerio, a nuestro juez. Pero yo digo como lonko que nos juzguen directo, no como esos que han venido aquí dentro el tribunal, que han sido del primer juicio, el segundo juicio, el tercer juicio con las mismas pruebas, buscando la forma de cómo juzgar y condenarnos. En primer lugar, yo soy padre de familia, tengo cinco hijos, de los cinco hijos tengo un muy pequeño que tiene apenas cuatro años. Yo sé que por reconocer nuestros derechos históricos tenemos que pagar una cosa. Digo yo que tenemos que pagar pero que sea verdad eso; no con juzgamientos injustos. … No tengo mucha educación, pero he aprendido mucho en el curso del proceso: ahora puedo decir cómo se hacen los Molotov, lo he aprendido aquí. … Como Mapuche siento de que soy discriminado. Después de haber servido a mi Estado chileno que hoy día me acusa. Incluso en la campaña del señor presidente Ricardo Lagos, hasta la campaña le hicimos. Incluso estuvimos de mano con él y hoy en día nos tiene encerrados. ¿De qué justicia hablamos? Espero, confío, que chao gnenechen,[45] nuestro Dios, que todas estas cosas que nos están haciendo, un día Dios juzgará. … Si somos condenados, ¿quién va a alimentar a nuestras familias, quién va a trabajar, quién va a encargarse de la educación de nuestros hijos? Miramos hacia arriba y concentramos nuestras fuerzas, nuestro newen (fuerza), para que Dios nos conceda la liberación, que sea realmente una justicia justa para nuestro pueblo mapuche, para nosotros, y todos nuestros hermanos que viene detrás de nosotros, Gracias.

- El juez: Patricia Troncoso, ¿quiere hacer uso de la palabra?

- Patricia Troncoso, quien está en riesgo de recibir la condena más fuerte, se levanta con una sonrisa en los labios: buenos días señores jueces, este es mi cuarto juicio.

45 Ser superior mapuche.

Quizás el peso de algún momento, de todo este tiempo de haber estado encarcelada, de haber llevado cincuenta años en una mochila fue tremendo. A mí se me acusó por veinticinco años en el juicio de los lonkos, en Poluco Pidenco se me acusó por diez años, y hoy en día se me está acusando por quince años más. En un total, esto suma más o menos cincuenta años. Para una persona que quizás no tendría fe, hubiera sido algo para derrumbarse. Y gracias a Dios y me siento muy afortunada de poder decirlo, he tenido una vida de servicio no tan solo a la comunidad en el trabajo con los niños, porque estos tres papelitos que han mostrado ha sido un poco la muestra de lo que fue mi vida. … Trabajé con niños, con adultos, con ancianos, y fui religiosa por 3 años. … No puedo entender cómo la justicia ampara la calumnia, después yo me seguí presentando a los juicios, porque yo creo profundamente en la justicia, señor juez. Nunca podría abandonar algo que yo creo que es justo. ... No he matado a nadie, no he violado a nadie. He defendido una causa que me parece que es justa, porque he sido testigo de cómo se ha tratado a los Mapuche. Cuál es la pobreza en que viven, cómo las empresas forestales se llevan el agua de las comunidades, cómo la gente tiene que comerse todos sus pesticidas, cómo le encajonan a diario, cómo le tratan como personas de segunda… Sí, señores, condénenme por eso, por creer que estamos haciendo algo que es justo. (Algunos sollozos se perciben en su voz). Les doy una sorpresa a todos: yo no soy jefa de la coordinadora, porque tampoco eso lo voy a robar yo a los Mapuche. Porque los hermanos son capaces de luchar, porque tienen mucho intelecto, porque tienen una cultura rica, y no les voy a quitar ni a robar eso. Con mucho honor quizás dijera: sí, soy una líder, sí soy una jefa, pero eso no se le voy a robar a ellos. Algunos dicen, “ah, se va entre llantos y todo”, me duele la calumnia, me duele la injusticia, me duele que nosotros sacrifiquemos la verdad. Ustedes hicieron un juzgamiento, no puede ser hoy en día que estemos defendiendo el interés de algunos ricos, porque la gente que está aquí son todos inocentes. … Quizás hoy en día debería haber dicho “no voy a hablar”, quizás era una buena cosa para bajar el perfil de jefa. Pero, no puedo quedar sin antes decir que hoy día, en este país, se está sacrificando no solo los recursos naturales, no solo se está sacrificando el pueblo Mapuche y al lugar donde se está desarrollando, hoy en día se está sacrificando en este país la justicia, se está sacrificando la verdad. Si hoy día tuviéramos aquí al señor Galbarini, al señor Luchsinger, a don Anacleto Angelini[46] y a todos los jefes, y si nosotros estuviéramos acusándolos de todas las cosas que han sucedido, seguramente saldrían absueltos. Seguramente el día de mañana, o cuando nos condenen, van a llamar por teléfono y decir “que bien le hiciste”, pero quizás voy a asumir veinticinco años con mucha dignidad, con fe. Pero ustedes quizás van asumir, lo que a mí me daría mucha vergüenza, que es vender mi conciencia, jamás lo haré. Esto es lo que quería decir. Gracias.

– El juez: muy bien.

– Sandra Jelvez: su señoría, mi representado, Jorge Huaiquin, dice que quiere decir una palabra.

– El juez: bien.

– JH: primero, le quiero pedir disculpas por no hablar, porque yo quería que hablaran los lonkos primero. … El día que fui detenido, en abril, cuando yo andaba haciendo

46 Grandes propietarios y patrones de las empresas forestales.

mis papeles de subsidio habitacional rural en la zona de Chol Chol, cuando iba a irme para la casa pasó una camioneta de carabineros, me detuvieron justo en la zona de Chol Chol. Y me llevaron por Imperial, yo me dije por qué, qué he hecho. Me dijeron "no te preocupes, vas a salir luego, vas a estar de vuelta mañana". Así fue cuando llegué a la comisaría de Imperial. Llegaron los fiscales, el señor Paredes y la señora Turra, eran las 10 de la noche. Me preguntaron que si yo conocía tal persona. Yo les dije que "no, porque soy del campo". Me dijeron "sí, sí, le conoces". Pero yo realmente no la conocía, yo la había visto por la tele o los medios de prensa. No se si me van a creer esto, porque me dijeron delante de la señora Turra y del señor Paredes "tienes quince años, estas mintiendo". Psicológicamente de esta manera querían sacarme, la verdad si yo reconocía gente. Pero cómo iba a reconocer gente si yo no salgo de mi zona. Yo, en este momento, tengo una hectárea de tierra recién, luchando para tener a mi hija, para alimentar a mi señora, a mi hija. Y me dolió tanto, "que le he hecho al señor Paredes, a la señora Turra, para que me digan de esta manera". En este momento, yo en la celda lloré. … Si yo fuera terrorista, como se le dice acá, si yo tuviera arma, quizás no me habría presentado. Dicen que me han visto hartas veces, pero no los conozco. Yo trabajo en mi casa, con mi gente, para mi familia, para mi hija. Yo creo que si fuera terrorista no estaría aquí. Porque yo viajo todos los días, termino a las 5-6, yo viajo para mi casa. Todos los días desde que comenzó el juicio, yo he estado viajando. Y de vuelta me tengo que levantar a las 5 de la mañana para estar acá, para escuchar a los fiscales. Yo creo que un terrorista no habría hecho eso, se habría ido en cualquier momento, y no estaría acá. Yo me presento como joven quien también cree en la justicia como dice acá la señorita Chepa. Estoy arriesgando cinco y más quince. No sé en qué voy a estar en este momento, pero sí creo que Chao Ngenechen nos va a ayudar. … Nosotros, en el campo, queremos tener agua, recuperar la cultura, recuperar los daños que nos han hecho. Las machis[47] ya no están sacando remedios donde le deberían sacar porque las plantas, los eucaliptos se la están sacando todas. ¿Qué terroristas somos nosotros para los fiscales? ¿Somos terroristas cortando árboles? ¿O he matado a alguien? ¿He amenazado alguien en mi comunidad? Ninguno. Entonces, es difícil lo que me está pasando, estoy pasando un doble juicio porque todas las pruebas que pasaron ahora, están volviendo a pasar por los mismos hechos. Todo depende de ustedes. Estar libre con mi gente, mi familia es lo mejor que puede tener la persona. Acá el peñi dijo que tenía harta familia, acá el otro peñi dijo que también tiene familia, están sufriendo, porque es difícil todo lo que está pasando. Eso lo que quiero decir, y disculpa por no haber pedido antes porque yo quería que hablaran primero los lonkos. Gracias.

– El juez: muy bien, después de lo expuesto por el señor Huaiquin, se ofrece nuevamente la palabra al señor Quintrileo.

– MQ: buenos días. Partiendo de que en mi pueblo, en mi cultura, las personas mayores son las primeras que hablan, por estos motivos dejamos a los lonkos expresarse. Somos mapuche, como dije, somos una cultura, en esa cultura no existe comandante, ni líderes, ni operativos de base, son cosas absolutamente desconocidas, y absolutamente occidentalizadas. Como tal, el año 1541, cuando llegaron los españoles, a nuestros antepasados les dijeron que eran salvajes, bárbaros… En 1881, cuando llegó el ejército chileno a invadir nuestras tierras, dijeron que éramos

[47] Sacerdotisa o curandera tradicional.

flojos y borrachos. Hoy, 2004, dicen que somos terroristas, que aplicamos el terror y que queremos poco menos que volar Temuco. Y hacer un montón de cosas que son absolutamente alejadas tanto de nuestro kimun (conocimiento), de nuestro rakiduam ("pensamiento"). Que son absolutamente desconocidas por los demás. Sabemos que estamos en un juicio duro, en el cual hay involucrados grandes grupos de poder. … Para finalizar, quisiera tomar la palabra de una mujer chilena que estuvo presa en Perú, y con una situación que era parecida a la nuestra, que fue condenada también por una ley antiterrorista y con presencia de testimonios sin rostro, incluso jueces sin rostro. Ella señaló que la prisión política había que asumirla con mucho honor, y eso es lo que vamos a hacer los Mapuche.

– El juez: bien. Señores Contreras o Higueras ¿desean hablar antes? Bueno, antes de que hablen, vamos a tomar juramento de los intérpretes, traductores.

Pascual Pichún prefiere hablar en el estrado de los testigos. Defensa y acusación tienen cada uno su "facilitador-intérprete intercultural": uno de los dos deberá traducir lo que dice el acusado, bajo el control del otro. Ambos juran traducir exactamente lo que se va a decir:

– El juez: don Pascual Pichún, puede decir lo que estime pertinente.

– PP habla en mapudungun con gran facilidad, y después el intérprete del MP traduce: buenos días, no nos conocemos, pero espero que traduzca bien mis palabras. … Éste es mi tercer juicio. Nos acusan de defender lo que es nuestro: es porque queremos defender nuestra tierra y vivir como Mapuches que estamos aquí y que hoy nos acusan por terrorismo. Queremos que las empresas forestales no agoten más nuestra agua, que nuestros animales no mueran más de hambre por falta de pasto.

– El otro intérprete, el de la defensa, interviene entonces para completar lo que se ha dicho: habla además de las plantas medicinales que se han secado, del envenenamiento del agua a causa de los pesticidas de las empresas forestales, de las enfermedades que han sufrido las familias a causa de los vientos que traen los pesticidas. Por todas estas razones, sus tierras han dejado de producir, y han tenido enfermedades sus niños.

- El juez pide al intérprete de la acusación confirmar la traducción. Este asiente, después PP continúa: "vean ustedes, hermanos y hermanas, los sufrimientos que vivimos y las acusaciones de los no mapuche que debemos enfrentar. No voy a decir nada más para no repetir lo que los otros hermanos ya han dicho. Agradezco a los que me han defendido y apoyado, gracias.

– El juez: señores Contreras e Higueras ¿desean hablar? Hablan, entonces están en su derecho.

– MC: desde el primer momento en que nos tomaron a nosotros, fue una cosa de engaño. Engaño, porque yo me iba para el trabajo temprano en la mañana, tipo 6:30, y nos agarraron unos señores de civil, "control de identidad y tu carnet" nos dicen. Y resulta que después no era un control de identidad, no nos dieron explicaciones y nos llevaron a la secunda comisaría. … Cuando llegamos, llegaron los fiscales, toda una tropa de mafiosos, eso fue la impresión que me dio. … Entonces estuvimos presos, y seguimos acá, no creyendo, a diferencia de los hermanos, de creer en la justicia,

> yo no creo en la justicia, porque acá siempre la justicia ha sido para los ricos, y ya se vio en el caso de los lonkos.[48] Estamos frente a un proceso histórico, por toda la falsedad de testimonios, los testigos sin rostros, tantas irregularidades… El Estado, en vez de resolver los problemas históricos de tierra del pueblo Mapuche, lo encarcela y le corre bala, como es el caso del hermano Lemún. Y si nosotros salimos a reclamar por la libertad de los lonkos, es por eso que nos tienen presos, entonces creo que van a tener que hacer cárceles más grandes, porque mucha es la gente que piensa que ellos están injustamente presos. Bueno para terminar: chao.
>
> – El juez: muy bien, don Óscar Higueras.
>
> – OH: gracias señor. Quisiera referirme específicamente a cuál es el delito que estamos cometiendo nosotros. Si acaso es delito apoyar a los presos, si es delito juntar alimentos, perseguir a la gente que hace eso. … Pienso que es un juicio claramente político porque hay muchos poderes en juego aquí. … Es no más.
>
> - El juez: bien, habiendo escuchado las palabras de los ocho acusados, se declara cerrado el debate (un golpe de martillo).

Después de esos últimos testimonios, mediante los cuales los inculpados intentaron "invertir los estigmas", convirtiendo la imagen del mapuche agresivo, terrorista y flojo en el de una víctima, un ciudadano y un trabajador, y haciendo un llamado a la reflexión sobre el fenómeno de la violencia al reubicarlo en sus diferentes contextos, el presidente levanta la sesión anunciando que el veredicto será leído el día siguiente a las 11:30. Los amigos y familiares de los acusados organizan enseguida una manifestación frente al tribunal así como una ceremonia tradicional –*Ngellipun*– en presencia de la *machi* de Temulemu. La organización de tales manifestaciones socio-religiosas frente y en las prisiones (Angol, Temuco, Traiguén), particularmente al principio y al final de los juicios, se volvió algo corriente.[49] Los inculpados, sus familiares y sus abogados son convidados a participar en la ceremonia y a beber una cucharada de sopa de una bebida llamada *lawen*, preparada para está ocasión por la *machi*, a base de una hoja de una planta muy utilizada en la cultura mapuche, el *foye* (*Drimys winteri*). Realizado públicamente, este ritual permite reafirmar la especificidad cultural de los inculpados y romper con las representaciones producidas por la parte acusadora durante el proceso.

Así como los acusados llegaron al final del proceso imponiendo una parte de su ceremonial, que consistía en dejar hablar a los lonkos primero, esas acciones colectivas participan de cierta manera en las transformaciones de las prácticas del derecho,

---

[48] El contraste entre la desconfianza fijada por los inculpados que provienen de medios urbanos populares, y la confianza en la justicia ostentada por los Mapuche provenientes del campo, refleja unas concepciones diferenciadas del derecho y de la democracia.

[49] Sobre la importancia del recurso a la ceremonia tradicional para los presos políticos mapuche y sus familiares, me remito a diversos elementos expuestos en Mella y Le Bonniec (2004, pp. 350-361).

al introducir en un orden jurídico rígido elementos culturales que le son propios. La instauración de un procedimiento penal de carácter oral y público contribuyó sin duda a la puesta en escena de esas diferentes relaciones con el derecho, que resultan en unas situaciones inesperadas tales como la irrupción de actores que tienen una cierta influencia como la *machi.* Adicionalmente, en esta puesta en escena de las relaciones sociales que se juegan durante las audiencias se puede percibir una lógica de distinción y de construcción de la diferencia.

A su vez, la puesta en escena, las actitudes desafiantes, e incluso cínicas, frente a la justicia y sus autoridades observadas cotidianamente durante este proceso, traducen unas concepciones particulares del derecho y de la democracia. Sin duda, éstas no son culturales, ni siquiera sociales, pero están inscritas en las prácticas y experiencias individuales y colectivas. Los estudios históricos que extraen sus fuentes de los juicios (tales como los de Ginzburg, Le Roy Ladurie, Duby o Claverie) lo demuestran, presentan situaciones de conversión, de negociación, informándonos sobre las articulaciones entre los órdenes sociales y las acciones.[50] El contraste entre la desconfianza de los inculpados provenientes de medios urbanos populares, y la confianza en la justicia ostentada por los Mapuche que provienen del campo, revela en ese sentido las diferentes percepciones, actitudes y comportamientos que se pueden tener frente al proceso, según su trayectoria y su origen sociocultural.

El veredicto

Es necesario llegar temprano a la audiencia de lectura del veredicto, porque el número de puestos en la sala de la audiencia es limitado. Frente al tribunal se reunieron una centena de personas, principalmente estudiantes mapuche equipados con pancartas e instrumentos tradicionales. En el interior se encuentran muchos periodistas, pero también familiares de los acusados, así como varios candidatos Mapuche que regresaban de las campañas electorales, luego de haber sido todos derrotados en las recientes elecciones municipales. Los abogados de la defensa están reunidos en una esquina, tranquilos y convencidos de que van a salir victoriosos. Todos los acusados están presentes, aunque algunos han dudado en venir. Todo sucede rápidamente: por última vez, se rehúsan a levantarse cuando entra la Corte. Los tres jueces se sientan. El presidente de la Corte lee la sentencia, hace mención de las acusaciones imputadas a los acusados, lo que hace más larga la espera. Después pronuncia: "El tribunal ha concluido que, independientemente de los hechos ilícitos perpetrados en el curso de los años 2001-2002 en las comunas ya mencionadas que no son objeto de este

50 Alban Bensa, "Anthropologie de l'action", seminario dado en el EHESS, 2002-2003.

juicio, durante las audiencias los acusadores no acreditaron la concurrencia de los presupuestos objetivos necesarios para la tipificación del delito de asociación ilícita de carácter terrorista previsto en el artículo 2 número 5 de la Ley 18.314. … En consecuencia, los acusadores no han podido demostrar, más allá de toda duda razonable, que realmente se cometió el hecho punible y objeto de la acusación ... el fallo que se dictará en este juicio será absolutorio.[51]

La audiencia termina. Patricia Troncoso grita "*Marichiweu*",[52] y su exclamación es retomada por el público. Todo el mundo se felicita del lado de los recién absueltos. Mientras que Pascual Pichón, Aniceto Noria, José Llanca y Patricia Troncoso, que no esconden su satisfacción, son rápidamente evacuados por los funcionarios de la gendarmería para volver a sus celdas de traslado, unas miradas burlonas son arrojadas al banco de la parte acusadora que tiene cierta dificultad de entender su derrota. No obstante, a la salida de la audiencia, Mauricio Contreras explica a la prensa que siente cierta desconfianza frente a la justicia: en efecto, los lonkos habían sido absueltos durante su primer proceso por "amenaza terrorista", pero habían sido condenados durante el segundo.

Apoyada por la prensa regional, que se indignaba regularmente por "la impunidad de la que gozan los que cometen actos terroristas",[53] la parte acusatoria apelará, con éxito, la decisión. El 6 de abril de 2005 la Corte Suprema de Santiago anulará la decisión del tribunal de Temuco, especificando incluso que "es evidente que un análisis pormenorizado de la prueba rendida, lo que necesariamente deberá hacerse en otro juicio oral, deberá conducir a una sentencia totalmente diferente, y respecto de algunos o todos los acusados". No obstante, el nuevo proceso confirmará la inocencia de los inculpados.

Conclusión

Durante las tres semanas del juicio presenciamos diferentes registros de discursos alrededor de las prácticas de los actores mapuche y no mapuche para reivindicar derechos territoriales y el acceso a la ciudadanía. Aquella fue la ocasión para darse cuenta que entre las personas reunidas durante el proceso existían actores de orígenes

51 Todas las razones de la absolución serán dadas con la sentencia de 130 páginas leída en el tribunal algunos días más tarde. Esta hace referencia al contexto social, histórico e internacional en el que se desarrolló el juicio, a la existencia de frustraciones provocadas por las políticas indígenas de los Estados Latino-Americanos, así como a un artículo de la ley indígena 19.253, estipulando que "la tierra es el fundamento de la identidad indígena".

52 "Diez veces venceremos", grito utilizado en las manifestaciones.

53 En efecto, numerosos editoriales serían publicados durante los días siguientes, cuestionando no el trabajo y las tesis de los magistrados de la acusación, sino el de los jueces. En este sentido, la prensa continúa creyendo en la existencia de un terrorismo rural en la región, del cual los autores permanecen impunes.

socioculturales y trayectorias diversas. Igualmente, al participar en ese juicio, tuve la impresión de estar frente a personas, fueran acusadas o solamente parte del público, mapuche o no, que estaban haciendo política a diario.

Aunque en el plano electoral ciertos análisis constataban que los electores mapuches tenían más el sentido del partido que el de la autonomía,[54] era talvez del lado de los tribunales que debía observarse una de las grandes victorias democráticas del momento para los Mapuche. Aunque ésta haya sido efímera, invita a desmitificar la idea según la cual las instituciones del Estado se reducen a máquinas autoritarias que fabrican injusticia. Las discusiones y los debates públicos alrededor del "conflicto mapuche" iniciados hace un decenio,[55] aunque teñidas de viejos estigmas y prejuicios, han evolucionado y participado en transformaciones de la vida política y social en Chile, y han igualmente contribuido a cambiar incluso las costumbres de ciertas decisiones del tribunal. Lo que no era posible ayer, se ha vuelto posible hoy en día.

La renovación política y cultural del movimiento mapuche constatada a partir del retorno de la democracia (1990), y marcada por la emergencia de los discursos de dirigentes e "intelectuales mapuche" que preconizan la "reconstrucción de la génesis" y ponen en duda los fundamentos históricos de la nación chilena, se ha visto acompañada de diversas luchas simbólicas en los campos sociopolíticos e históricos. Con este proceso podemos ver cómo ésta empieza a tener una traducción en el campo jurídico el cual había permanecido hasta entonces relativamente impermeable a las reivindicaciones de las organizaciones indígenas (y particularmente en la cuestión del reconocimiento de los tratados hispano-mapuche y chileno-mapuche). La irrupción forzada de los Mapuche en la escena jurídica, y las estrategias de las resistencias que han elaborado, aunque ponen en cuestión la legitimidad del proceso, se han integrado en las lógicas del procedimiento. Al desplazar los referentes y las estructuras (imponiendo por ejemplo la calificación de "prisioneros políticos Mapuche"), movilizan e inventan incluso nuevos actores (tales como los "expertos en la cultura mapuche" o la *machi*); así, las prácticas y estrategias utilizadas por los inculpados han contribuido a alimentar el "mercado" del campo jurídico al engendrar nuevas necesidades y competencias, y producir así un proceso de "consolidación circular" (Bourdieu, 1986, p. 12). El derecho, en tanto que productor y producto del mundo social, constituye

[54] Durante las elecciones municipales que tuvieron lugar en esa misma época (31 de octubre 2004), fueron principalmente los candidatos mapuche afiliados a los partidos políticos que reunieron votos en las zonas de fuerte concentración de población mapuche. Sobre una veintena de candidatos presentados por las organizaciones autónomas sólo dos fueron elegidos: el primero como alcalde de Tirúa, y el segundo como concejero municipal en Puerto Saavedra.

[55] Se considera generalmente que el "conflicto mapuche" nació con el ataque e incendio de tres camiones forestales de Lumaco en diciembre de 1997 (Le Bonniec, 2006).

para los Mapuche un terreno de lucha simbólica en el que debe invertirse, para de esta forma transformar los diferentes principios *doxicos* (refiriéndose a la *doxa*) de visiones, divisiones y distribuciones que los han relegado hasta ahora a una condición de ciudadanos de segunda clase.

La absolución en abril de 2006, en otro proceso, de dos mapuches acusados de incendio terrorista, en el que las pruebas a su cargo y descargo eran las mismas que habían justificado, dos años antes, la condena, en primera y segunda instancia, de otras cuatro personas a diez años de prisión, demuestran cómo la evolución de los contextos y las relaciones de fuerza política pueden llevar a unas decisiones judiciales completamente distintas.[56] Contra la idea de que la justicia podría ser "objetiva" incluso "científica", en particular gracias al recurso de los peritos y la puesta en marcha de diferentes dispositivos de triangulaciones y de divisiones del trabajo jurídico, el análisis etnográfico de este juicio nos ha mostrado que las decisiones de los jueces eran tomadas a partir de una multiplicidad de relaciones de fuerzas, y permanecen sometidas a una diversidad de posibilidades que las vuelven impredecibles. Los interrogantes suscitados por estos procesos nos invitan a practicar una sociología de los agentes especializados del campo jurídico, comenzando por los jueces. El estudio de las trayectorias, de los capitales movilizados, y de las redes de conocimiento se vuelve tanto más necesario de forma que permite reubicar a los actores en el centro de los procesos sociales, tales como los que elaboraron la ley o la justicia, entidades que tendemos a veces a percibir como abstracciones. Sin embargo –la etnografía de este proceso nos lo demuestra–, toda investigación sociológica no puede economizar al interesarse en las situaciones, especialmente cuando éstas se desarrollan en contextos de interculturalidad que confieren a la palabra un carácter polisémico pero, sobre todo, un poder performativo.

Referencias

Bourdieu, P. (1986). La force du droit. Eléments pour une sociologie du champ juridique. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 64, pp. 3-19.

Correa, M., Molina R., Yáñez, N. (2005). *La Reforma Agraria y las tierras mapuches; Chile 1962-1975.* Santiago: Lom.

Foerster, Rolf & Sonia Montecino Aguirre (1988). *Organizaciones, lideres y contiendas mapuches, 1900-1970*. Santiago: Ediciones CEM.

---

56 El 3 de abril de 2006, José Osvaldo Cariqueo Saravia y Juan Antonio Colihuinca Ancalúan, acusados del incendio de carácter terrorista de la propiedad forestal Poluco Pidenco –delito donde cuatro personas, entre ellas Patricia Troncoso, ya habían sido condenadas en agosto de 2004– fueron absueltos por el Tribunal Oral penal de Angol.

Le Bonniec, F. (2000). *Réflexions sur les conditions de recherche ethnologique en terre Mapuche*. D.E.S.S. París: Ethnométhodologie et Informatique, París 7, Université Denis Diderot.

____ (2001). El mito del infiltrado en el movimiento indígena en Chile. Disponible en: www.mapuexpress.net

____ (2003). Etat de droit et droits indigènes dans le contexte d'une post-dictature: Portrait de la criminalisation du mouvement mapuche dans un Chili démocratique. *Web-revue Amnis*, 3. Brest: Université de Bretagne Occidentale. Disponible en: http://www.univ-brest.fr/amnis/documents/LeBonniec2003.pdf

____ (2006). Les événements de Lumako. Violences et transformations des conflits fonciers et rapports sociaux dans le sud du Chili. Communication prononcée dans le cadre des journées doctorales du GTMS, *Terrains mouvants: violences et changement*, le 22 mai 2006.

Lillo, R. (2001). Los derechos de los indígenas y el nuevo sistema procesal penal. *Revista de la Escuela de Derecho de la Universidad Católica de Temuco*, 2, pp. 87-136.

Mella, E., Le Bonniec, F. (2004). Movimiento Mapuche y justicia chilena en la actualidad: reflexiones acerca de la judicialización de las reivindicaciones Mapuche en Chile. En J. Aylwin (ed.). *Derechos Humanos y Pueblos Indígenas. Tendencias internacionales y Contexto Chileno*. Temuco: Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de la Frontera. pp. 354-364.

Ruiz, C. (2005). Lo que no recordó en el juicio oral. Figueroa y su mala memoria. Azkintuwe.

Tercera parte

Entrar y durar en política: las especificidades del compromiso político indígena a la luz de las trayectorias militantes (Australia, Panamá y Vanuatu)

Es una regla bien conocida en el campo político que entre más alta sea la posición social ocupada por alguien, mayores son sus oportunidades de ejercer un poder político cualquiera. En la medida en que los militantes y representantes indígenas pertenecen de manera casi sistemática a grupos dominados, su inserción en el campo político jamás es evidente. Los tres autores de esta tercera parte abordan la cuestión a partir de la reconstrucción de las trayectorias personales de militantes indígenas. Bastien Bosa plantea la cuestión de las modalidades del compromiso político a partir de la trayectoria de Herbert Blacke, militante aborigen australiano quien, después de haber sido uno de los raros "éxitos" de la política de asimilación, se convirtió, al final de los años sesenta, en uno de sus más fervientes críticos. Mónica Martínez presenta la trayectoria de Rubén Pérez Kantule, uno de los más importantes "intermediarios culturales" Kunas (Panamá) de la primera mitad del siglo XX, y esboza una comparación con los directores de las ONG kuna de la actualidad. Eric Wittersheim, descifrando las nuevas configuraciones políticas en Vanuatu, intenta comprender el punto de vista de los actores políticos para, retomando sus términos, "buscar la democracia misma".

Estas tres contribuciones detallan momentos muy precisos de recorridos militantes singulares, o trazan trayectorias en su conjunto, permitiendo interrogarse sobre las condiciones de posibilidad de una inserción durable en el campo político.

6. Itinerario de “un niño robado”: de la asimilación al *black-power*

Bastien Bosa

Me propongo detallar aquí las trayectorias comparadas de tres hermanos –Cedric, Isobel y Herbert Blacke– nacidos en la misión aborigen de Kananga, en el sudeste de Australia, en 1932, 1933 y 1936 respectivamente.[1] Estos tres niños hacen parte de lo que ha sido denominado en Australia como las “generaciones robadas”. Conforme a las políticas de la época, fueron arrebatados a su padre y a su familia por el *Aboriginal Welfare Board* un año después de la muerte de su madre, en 1937, para ser colocados en orfanatos creados especialmente para niños aborígenes. Fueron primero llevados a un establecimiento dirigido por misioneros que recibían los niños hasta la edad de diez años. Luego, Cedric y Herbert fueron enviados a la *Bombala Boys Home*, donde los formaron para el trabajo agrícola, mientras que Isobel fue colocada en la *Coomandra Girls Home*, donde las jóvenes eran preparadas para el trabajo doméstico.[2]

Cedric e Isobel tuvieron un recorrido clásico, que refleja claramente la experiencia de los niños aborígenes que pasaron por este sistema colonial de “aprendizaje”. Después de haber crecido en estos establecimientos donde no recibieron casi ninguna educación, fueron enviados, a la edad de quince años, como “aprendices” de familias blancas (Isobel como empleada doméstica y Cedric como jornalero agrícola). Para los dos, estas experiencias fueron traumáticas. Cuando fueron liberados del control del Board al cumplir la mayoría de edad, tuvieron grandes dificultades, no solo para volver al seno de sus familias, sino también para encontrar alguna estabilidad. Nada parecía poder tranquilizar los sufrimientos engendrados por la vida en las instituciones y el sistema colonial de aprendizaje. Cedric e Isobel llevarán unas vidas caóticas, marcadas por frecuentes pasos por la prisión.

En cambio, la historia de Herbert difiere no solamente de la de su hermano, sino en general de la de casi la totalidad de los niños aborígenes de su generación,

---

1 Esta investigación es el resultado de mi trabajo de tesis doctoral sobre la historia de los movimientos políticos aborígenes. Herbert, como lo veremos, se volvió uno de los líderes del movimiento de protesta aborigen australiano al final de los años sesenta. La hija de Isobel, Lisa, también se convirtió en militante.

2 Estas dos “casas” pertenecían al Board. La *Coomandra Girl’s Home* fue creada en 1911, y la *Bombala Boys’Home* en 1924 sobre las tierras que habían sido cultivadas con éxito por campesinos aborígenes.

particularmente porque tuvo la posibilidad de continuar sus estudios. Fue escogido, así como otros dos residentes de Bombala, para estudiar en el liceo de la ciudad vecina, Taroo, y contra toda previsión posible, prolongó su escolaridad hasta el bachillerato (*leaving certificate*). Su éxito escolar, sus éxitos deportivos y, de manera general, sus "buenas maneras" y su dedicación hicieron de él no solamente el modelo de Bombala, sino también un emblema de la política de asimilación del Board. Sin embargo, a pesar de la omnipresencia del Board en su vida desde su nacimiento, el intento de hacer de él un "perfecto asimilado" no pudo ser enteramente coronado con éxito. Los importantes cambios políticos que marcaron a Australia durante los años sesenta lo forzaron a repensar su visión de mundo y a rehacer su historia personal. En cinco años sufrió una transformación completa. Después de haber sido uno de los raros éxitos de la política de asimilación, se volvió uno de sus más fervientes críticos. Es en esta transformación en la que me quiero centrar, después de presentar brevemente las trayectorias de estos dos hermanos y su hermana.[3]

Australia es, desde 1901, un Estado Federal que agrupa seis estados (New South Wales, Victoria, Queensland, South Australia, Western Australia y Tasmania), y dos territorios (Northern Territory y Australian Capital Territory). En virtud de una división muy estricta instituida por la Constitución australiana, el gobierno federal (que se llama también Commonwealth) no tenía hasta en 1967 la responsabilidad de los Asuntos Aborígenes sino en el Territorio del Norte. De esta forma, cada estado administraba su población aborigen, siguiendo legislaciones particulares. La historia contada aquí se desarrolla en un solo estado, el de New South Wales (NSW, en español Nueva Gales del Sur), aunque se harán algunas alusiones al estado vecino de Victoria.

La participación del Estado en los asuntos aborígenes en el NSW empezó con la creación del Aboriginal Protection Board en 1983. Durante sus primeros años de vida, éste no tenía una misión bien definida (a excepción de la vigilancia de las actividades de las iglesias y la distribución de raciones), y ostentaba poco poder.

La situación cambia con la adopción del Aboriginal Protection Act (APA) en 1909 que daba poderes estatutarios al Aboriginal Protection Board, y le confiaba la responsabilidad de todas las reservas aborígenes. El APA, imponiendo en particular ciertas restricciones al movimiento de los aborígenes, prohibía el consumo de alcohol y establecía ciertas disposiciones de control para el aprendizaje de los niños. Gracias a un cierto número de enmiendas de la APA, el Board extendió progresivamente sus poderes arrogándose el derecho de quitarle los niños a las familias (para facilitar su asimilación en la comunidad).

Esta política "de rapto" de niños para colocarlos en instituciones o en familias de adopción fue implementada entre 1915 y 1970. Sin embargo, no fue reconocida como "problema público" (como problema colectivo, sino como una colección de historias individuales), sino al final del año 1990, como consecuencia del trabajo de ciertos historiadores. Las estimaciones del número de niños raptados varían de un autor a otro. El historiador Peter Read (1983) estimó que más de 5.500 niños fueron raptados en el NSW entre 1883 y 1969.

Fuente: elaboración propia.

[3] Puesto que el texto se refiere esencialmente a la experiencia de Herbert, he tenido que dejar de lado un cierto número de elementos concernientes a las trayectorias de Cedric e Isobel. Al contrario, en mi tesis quise dar una importancia similar a cada una de las tres historias, las cuales cobran sentido al ser relacionadas las unas con las otras.

Las fuentes

Para reconstruir las trayectorias de estos tres hermanos me apoyé principalmente en los archivos del Board, el cual hizo una vigilancia muy detallada de los niños Blacke, documentando su más mínimo movimiento, incluso después de que habían oficialmente dejado de estar bajo su control directo.[4]

Aunque estas fuentes son muy ricas (como lo son a menudo los "archivos de la represión"), poseen unos límites evidentes, pues en su gran mayoría la información proviene de individuos que pertenecen a las instituciones que controlaban a los niños. Por esta razón se trata de fuentes saturadas de juicios esencialistas y moralizadores, que reflejan por lo general las preocupaciones de la administración y eluden numerosos aspectos de la existencia de los tres niños. Por ejemplo, no dispongo de documentos que permitan reconstruir los aspectos más rutinarios de las vidas de los niños en las "casas" del Board o en las familias blancas donde fueron ubicados. A menudo solamente los momentos de "crisis" aparecen y son visibles en los archivos.

A pesar de todo, estos materiales documentales nos permiten ir más allá del punto de vista de la burocracia, pues los expedientes contienen un cierto número de documentos excepcionales escritos por Cedric, Herbert o Isobel, en donde estos transcriben propósitos personales.[5] También es posible neutralizar ciertas deformaciones realizando una lectura "descentrada" de estos documentos coloniales.[6] A pesar de sus límites evidentes, estos archivos coloniales me permitieron reconstruir estas tres vidas, mes tras mes: en las "casas" y en el colegio, durante el "aprendizaje" con las familias blancas, y después de ser liberados del control del Board.

Además, traté de contrarrestar la parcialidad de las fuentes archivísticas cruzándolas con fuentes orales. Incluso, fue a través de una entrevista como inicié mi investigación. En efecto, interrogué a la hija de Isobel, Lisa Blacke, durante mi primera estancia de investigación en Australia en el 2003. Me contó su historia familiar, y fue a partir de las indicaciones que ella me dio como inicié la búsqueda en los archivos. Una vez obtuve acceso a éstos, volví a trabajar con ella en el 2005. Más que considerar

---

[4] Un informe concerniente a la administración de los asuntos aborígenes en los New South Wales, publicado por el *Public Service Board* en 1938, había pedido que fuera puesta en marcha una política vigorosa que permitiera asegurar "un estudio continuo de cada familia e individuo" (NSWPSB, 1940). Los niños que habían crecido en las casas del Board eran ciertamente aquellos sobre los que el control era más estrecho.

[5] Como lo explica Carlo Ginzburg (1980, p. XVII), aunque el historiador tiene acceso siempre al pasado "a través de los puntos de vista y de intermediarios deformadores", y aunque los materiales de los que dispone son a veces "pobres, dispersos, oscuros", siempre es posible hacer "buen uso" de ellos. Tony Birch (2004) habla de los archivos gubernamentales como de un "testigo hostil y reticente que hay que forzar a hablar en la reconstrucción de la historia".

[6] "To read them against the grain", para retomar una expresión de Frederick Cooper (2005).

“la memoria familiar” y los archivos gubernamentales como dos tipos de fuentes irreconciliables, busqué hacerlas funcionar de manera complementaria.[7] Las entrevistas me ofrecían pistas para la búsqueda de documentos, y me daban igualmente acceso a trozos de realidad que los archivos no habían registrado (lo que podríamos llamar el dominio de la autonomía aborigen). En cambio, los archivos me permitían un acceso incomparable a momentos y situaciones pasadas, de las cuales no subsistía a veces gran cosa en la memoria familiar.[8] De manera general, la posibilidad de trabajar en fuentes heteróclitas me permitió relacionar discursos contrastados sobre los mismos acontecimientos. En este sentido, no se trata de pretender reconstituir, por intersecciones, una versión “verídica” del pasado, sino más bien de rendir cuenta sobre los diferentes puntos de vista existentes.

Las vidas paralelas de los niños: Cedric e Isobel

Los niños enviados a Bombala estaban sometidos a una disciplina casi militar y a una violencia muy fuerte. El director escribía, por ejemplo, a propósito de Cedric que, en la medida en que “él interpretaba la amabilidad y la suavidad como una debilidad”, era preferible mantenerlo en una especie de “miedo sano” frente a las personas que lo rodeaban.[9] De la misma manera, el director escribía que Herbert era “como un drogado de la reprimenda.[10] Recientemente, con la gran publicidad dada a las experiencias de los “niños robados”, numerosos antiguos internos (en inglés “*inmates*”, que significa también “detenidos”) han revelado públicamente haber sido víctimas de malos tratos cuando estaban en estas instituciones (especialmente víctimas de violencia sexual).

Es importante recordar que a la violencia de los tratamientos recibidos se sumaba la creencia de que los niños no eran intelectualmente “normales” (*Not up to the normal Standard of intelligence*), y que no era por tanto útil prolongar su escolarización. Los objetivos del Board con respecto a esos niños eran claros: los niños se iban a convertir en trabajadores agrícolas mientras que las niñas se convertirían en empleadas domésticas.[11] Los casos de Cedric e Isobel son a la vez extremadamente trágicos, y al mismo tiempo típicos de ese modelo.

---

7 Para tener más información sobre los tipos de confrontación de los archivos coloniales con testimonios orales de personas que vivieron esos “eventos archivados”, ver Stoler et ál. (2000), Price (1998), White (2000).

8 Sobre la ventaja que tiene llevar simultáneamente una investigación etnográfica y una investigación basada en fuentes escritas, ver Merle (1999).

9 “Healthy fear and respect”, 25 de julio de 1947. Carta del director, BBH, al Superintendente, AWB.

10 N.d., diciembre de 1947. Carta del director, BBH, al superintendente, AWB.

11 El historiador Peter Read (1983, p. 16), explica: “El Board estima finalmente que los Negros eran estúpidos. En su primer informe, en 1883, indicó que una vez su formación terminaba, los niños negros tomarían su lugar en el seno de las clases trabajadoras de la colonia. Cincuenta años más tarde, en

La historia de Cedric

En diciembre de 1943, el director escribe en su informe anual que piensa que las capacidades intelectuales de Cedric son inferiores de lo normal. Sin embargo, Cedric era más bien un buen alumno ya que formaba parte de los primeros de su clase. Los agentes del Board en Sydney, que hojeaban anualmente los informes de los niños, encontraron esta contradicción sospechosa y le pidieron al director una explicación.[12] La respuesta del director es reveladora del ambiente general en el cual estos niños crecían. El director contestó simplemente que él no estaba a cargo de la enseñanza y que no tenía ninguna intención de calcar su informe sobre el del profesor. Había personalmente constatado que Cedric era "tonto y retrasado" (*most dull and backward*), y que parecía "a veces incapaz de entender lo que le decían". Añadió que un médico había constatado igualmente que Cedric tenía la cabeza malformada, y que probablemente había que buscar allí la explicación de su comportamiento.[13] El Board aceptó esta explicación y, desde que Cedric llegó a la mayoría de edad, en julio 1947, fue enviado donde una familia blanca dueña de una gran propiedad, donde debía trabajar como ayudante en la granja.[14]

Cedric pasó allí solo seis meses. En febrero de 1948, su patrona envió una carta al Board explicando que deseaba deshacerse de él, pues mostraba signos de insubordinación. En un estilo muy colonial, añadió que habitualmente trataba de "entablar amistad con sus muchachos, y que le hubiera gustado hacer de él, 'un miembro útil de la sociedad', pero esto era imposible con el "tipo de Cedric". El Board accede a su petición y ubica a Cedric con un nuevo empleador. Pero esta nueva experiencia fue también un fracaso; después de solo unas semanas, el Board lo retira de nuevo, y, no sabiendo qué hacer con él, lo envía con su padre, al que Cedric no había visto desde que tenía seis años, ya que éste había fundado una nueva familia. El regreso de Cedric a casa de su padre fue difícil. Cedric descubrió la vida de las comunidades aborígenes en el sudeste de Australia, y dio inicio a un tipo de vida que lo conduciría a menudo a la prisión.

La experiencia de Isobel

La experiencia de Isobel en Coomandra, donde fue enviada en mayo de 1944, recuerda en muchos aspectos la de Cedric. A diferencia de su hermano, los informes la describían

1938, la situación sería la misma: los niños se volverían trabajadores rurales y las mujeres empleadas domésticas".

12 5 de enero 1944, carta del Acting Secretary, AWB, al director, BBH. El historiador Peter Read (1983) cuenta un caso muy similar.

13 12 de enero 1944, carta del director, BBH, al Acting Secretary, AWB.

14 25 de julio 1947, carta del director, BBH, al Acting Secretary, AWB.

siempre como una niñita querida (*a nice little girl*), y las directoras (*matrons*) siempre decían que estaban muy satisfechas con su actitud.[15] Sin embargo, como Cedric, ellas juzgaban a menudo que su nivel de inteligencia era “pobre”. Aunque tenía buenos resultados escolares (en una escuela no segregada),[16] al igual que su hermano, Isobel tuvo que interrumpir sus estudios muy pronto. Al final de 1948, cuando solo tenía 14 años, la directora estimó que debía prepararse para actividades más útiles (como limpiar, lavar, cocinar y coser).[17]

El paralelo entre la historia de Cedric y la de Isobel persiste durante el periodo de aprendizaje. En septiembre de 1949, después de un año de preparación intensiva en Coomandra, Isobel fue ubicada como empleada doméstica en una granja de Central New South Wales administrada por el señor y la señora Chapman. Al igual que para Cedric, su experiencia no fue muy afortunada, y seis meses más tarde, en febrero de 1950, el Board recibió una carta de su patrona, en la cual afirmaba que deseaba separarse de Isobel, pues no había logrado adaptarse. La insatisfacción de la patrona no era para sorprenderse. A pesar de que le imponían lavarse dos y tres veces al día, al igual que cambiarse de ropa, sus patrones pensaban que Isobel era “sucia” e insistían en que no soportaban su “olor corporal”. Como la misma señora Chapman lo reconoció, Isobel se sentía humillada por estas observaciones, y los Chapman se exasperaban por los “saltos de humor” y la naturaleza “enfurruñada” de Isobel. El Board acepta entonces sus explicaciones y decide enviar a Isobel a una casa nueva.

La experiencia de Isobel es muy difícil. En diciembre de 1950 fue sorprendida por el regreso de sus patrones cuando se “probaba” unos relojes que les pertenecían. Trató de esconderlos precipitadamente, pero los patrones se dieron cuenta y creyeron que Isobel tenía la intención de robarlos. Por esta razón, decidieron deshacerse de ella lo más pronto posible. A partir de entonces, aunque numerosos documentos (y en particular cartas escritas por Isobel misma) muestran que ella hacía lo posible por ser

---

15 Como en el caso de Bombala, un informe sobre cada niño era enviado al *head office* al final de cada trimestre. Esta diferencia se debe probablemente al ambiente de Comandar, el cual no era tan “militar” como el de Bombala, en particular por el hecho de la feminización de los puestos de vigilancia.

16 La directora debía estimar el “nivel de inteligencia” de las niñas en sus informes trimestrales. Peter Read (1983, p. 17) comenta que era raro que las apreciaciones sobrepasaran la media, y que la mayoría de los residentes estaban clasificados como *poor* y *moronic*. En el caso de Isobel las incoherencias eran sorprendentes: en 1944 su nivel de inteligencia era considerado como *low*; en marzo 1945, como *not bright*, luego, de agosto 1945 a marzo de 1946 como *fair*, luego de nuevo *poor* en junio 1946, luego *fair* en marzo y julio 1947, y finalmente *poor* hasta septiembre 1948. Las incoherencias se observan también en otras categorías de los informes: *morals*, *honesty*, *trustfulness*, *initiative*, y *thoroughness.* En marzo de 1945, la directora estimaba por ejemplo que Isobel no tenía ninguna iniciativa, e incluso en los otros informes eran utilizados adjetivos como *fair* o *good*.

17 Informes de marzo de 1949. El historiador Peter Read (1983, p. 15) comenta que como la casa de Coomandra no tenía suficiente personal, las mismas niñas hacían el trabajo doméstico y el mantenimiento.

una "empleada modelo" y que, según el testimonio del Board, este acontecimiento no era más que un infortunado cúmulo de circunstancias, Isobel ya no era vista como una "pequeña niña gentil", sino como una delincuente en potencia. Progresivamente, lo que hubiera podido ser descrito como una serie de accidentes discontinuos y puntuales, fue presentado como el reflejo de tendencias y disposiciones esenciales.[18]

El Board decide entonces enviarla a una tercera familia, esta vez a Epping, a las afueras de Sydney. La experiencia allí también fue corta. Isobel se escapó al cabo de seis meses y fue encontrada por la policía después de haber dormido durante algunos días en una escuela. Isobel tuvo que enfrentar el tribunal para niños que la declaró *a neglected young person*. Como en el caso de Cedric, el Board ya no sabía qué hacer con Isobel, por lo que decidió enviarla de vuelta con su padre de quién había sido separada desde los cinco años. Al igual que para su hermano, el regreso al seno de su familia fue muy doloroso, y fue el comienzo de una vida marcada por frecuentes periodos en prisión.

La excepcional ascensión de Herbert

Paradójicamente, mientras que su hermano y hermana salían de un sistema de aprendizaje del Board con inmensas dificultades, Herbert se estaba convirtiendo en el niño modelo de la política de asimilación.

El modelo del Board

La historia de Herbert difiere no solo de la de su hermano y hermana sino de la casi totalidad de los niños aborígenes de su generación, en gran parte porque tuvo la posibilidad de continuar sus estudios. En enero de 1949 fue escogido, con dos otros residentes de Bombala, para estudiar en el colegio de Taroo. Después de la guerra, el Board había considerado un cambio en su política de educación y deseaba que ciertos niños aborígenes pudiesen convertirse en "obreros calificados" (y no solo "niños de granja"). Este cambio de política se refleja en el cambio de actitud de los directores. Aunque los primeros directores, de estilo militar, no daban prueba de ningún interés por la educación de los niños que tenían a su cargo, los siguientes (en particular M. Brown, quien fue nombrado en 1951) parecían más comprometidos.

Sin embargo, la idea de que los niños aborígenes pudieran recibir una educación secundaria era nueva, y no existían decisiones definitivas sobre prolongar su escolaridad.

18 J. C. Chamboredon (1971, p. 366) describe este fenómeno como la "empresa de reconstrucción de un carácter": "El pasado de un joven delincuente se encuentra reconstruido en función del delito observado por la selección de pequeños hechos abstraídos de su contexto y transformados en índices reveladores por estilización y construcción".

Un examen atento de la trayectoria de Herbert muestra hasta qué punto la posición de los niños aborígenes en las escuelas secundarias era precaria. Es importante resaltar que Herbert no pensaba prolongar sus estudios. Igualmente, los profesores de Bombala y los directores del liceo no tenían para él ambiciones particulares.

El director de Bombala afirmaba por ejemplo, en 1949, que la decisión de dejar que Herbert y sus compañeros prosiguieran sus estudios en el liceo engendraría para el Board, “gastos futuros inútiles”. Estimaba igualmente que el liceo tenía consecuencias negativas sobre las actitudes de los niños en el establecimiento.[19] De manera general, los boletines de Herbert daban la impresión de que cada semestre era el último, y que cada año suplementario en el liceo era percibido como excepcional.

De esta manera, su entrada en el mercado laboral fue retrasada a medida que las expectativas sobre él crecían.[20] En un primer momento se pensó que podría ser mecánico, luego aprendiz metalúrgico y, finalmente, empleado de oficina. Se trataba de una etapa importante ya que la frontera entre “cuellos azules” y “cuellos blancos” no había sido hasta el momento cruzada por un Aborigen.

Contra toda expectativa, Herbert pasó su *Intermediate Certificate*, después prolongó su escolaridad hasta el *Leaving Certificate* (equivalente al bachillerato). Le ofrecieron una formación como maestro de escuela, porque había perdido el *Leaving Certificate.* Finalmente, en 1954, le propusieron un cargo como funcionario de rango bajo (*junior clerk*) en el departamento de Comercio de Sydney. Mientras que casi la totalidad de los internos de Bombala habían sido ubicados como “aprendices” cuando cumplían la mayoría de edad, la entrada de Herbert al mercado de trabajo había sido retrasada año tras año. De esta manera, Herbert había podido acceder a un mundo restringido para los niños aborígenes: más allá de *skilled working classes.*

Herbert no se destacaba solamente por sus competencias escolares. Uno de los hechos que contribuyeron de manera decisiva a su éxito fue que era un atleta con mucho talento. Después de haber sido seleccionado para formar parte del equipo de criquet de su liceo,[21] se enroló en el equipo de rugby (marcando el único punto

[19] 23 de junio 1949. Carta del director, BBH, al Superintendente, AWB. Este último comentario parece indicar que el hecho de ir al High School otorgaba a los internos unas capacidades de resistencia más importantes en la casa (probablemente a través de las comparaciones con las experiencias de los compañeros de clase).

[20] En una entrevista, Herbert explicaba que no tenía una idea muy clara sobre su porvenir: “Aunque no sabía cuál sería mi futura carrera, yo sabía a los once años de edad que no sería un obrero agrícola, y era algo que me motivaba mucho a pelear para lograr hacer otra cosa, aunque no sabía lo que eso iba a ser”.

[21] El director de Bombala se mostraba especialmente entusiasta con la idea de que, durante un partido en el exterior, Herbert pasaría tres noches donde una familia blanca. La descripción que hace de esta experiencia se parece a un relato de *first contact*, y permite entender el carácter excepcional del acontecimiento.

en un partido decisivo), así se convirtió en el capitán del equipo local. Igualmente, Herbert impresionaba a sus superiores, entre ellos al director y sus profesores,[22] por su "sentido del deber" y sus "buenas maneras"; en general todos los que lo conocían lo elogiaban regularmente.

De esta manera, Herbert se volvió no solo el modelo de Bombala, sino también un emblema de la política de asimilación para el Estado de New South Wales. El gobierno tenía, en efecto, muchas dificultades para encontrar ejemplos de niños aborígenes que pudieran constituirse en testimonio del éxito de esta política. Así, Herbert aparecía regularmente en el periódico de propaganda del Board, en el cual se relataban sus hazañas deportivas, y del cual fue portada en 1953, después de haber obtenido su diploma de socorrista.[23]

Incluso después de su partida de Bombala, el Board continuó utilizándolo para sus operaciones de propaganda. En 1957 fue invitado a participar a un campo de verano organizado por los niños de diferentes reservas, donde fue presentado por el ministro como un modelo para todos los presentes.

> Tienen delante de ustedes dos encantadores jóvenes: Herbert Blacke y Gary Johnson. Herbert trabaja en la administración de gobierno en calidad de funcionario. Estoy seguro que un día ocupará una posición importante en el servicio público de nuestro Estado. Gary es un aprendiz del *Government Motor Garage*, donde se está formando como obrero calificado. Y ustedes saben que un obrero calificado siempre encuentra un buen trabajo. Estos dos hombres constituyen para ustedes unos muy buenos ejemplos.[24]

Herbert jugaba el juego: en 1960, la revista del Board publicó un artículo a propósito de un club de tenis que había creado para los *Lonely coloured people in Sydney.* El artículo anunciaba orgullosamente que Herbert era "un producto de la política del *Aboriginal Welfare Board*, que protegía la población aborigen de NSW, y guiaba su asimilación". El club, que contaba con veinticinco miembros, organizaba partidos todos los viernes por la noche en el Prince Alfred Park. Según el artículo, el objetivo era "ayudar a los jóvenes de sangre aborigen a que ganaran confianza en sí mismos, individualidad y sentido de las responsabilidades". El artículo insistía en el hecho

---

22 Así, aunque los profesores del liceo de Taroo tenían reservas sobre sus capacidades intelectuales (como expresión del racismo que había provocado la exclusión de su hermano y hermana), estaban generalmente impresionados por su determinación.

23 Unos veinte artículos de la revista (que era muy leída por la comunidad aborigen del Estado) mencionaban a Herbert entre 1952 y 1965. Después de ver su foto en la portada, una de las jóvenes lectoras le envió una carta de amor que fue publicada en las páginas reservadas a los niños del número siguiente.

24 Paradójicamente, en un escrito un poco más tardío, Herbert se acuerda de Gary Johnson como de la persona que, después de su divorcio, le hizo descubrir "el juego de suerte *two-up*" gracias al cual logró perder $250.000 en efectivo en el transcurso de los siguientes quince años.

de que Herbert no bebía, no fumaba y que era un "cristiano practicante". De hecho, *Dawn* no se contentaba con reportar sus hazañas deportivas,[25] sino que lo presentaba sistemáticamente como un "aborigen modelo". En un artículo escrito por el Ministerio Federal de los territorios en 1961 sobre el mérito de la política de asimilación, Herbert aparecía de primero en las listas de los *successful Aborigines* a nivel nacional. Antes de presentar su historia personal, el artículo recapitulaba los grandes lineamientos de la política de asimilación:

> El objetivo del gobierno es dar a los Aborígenes los medios para ocupar su puesto en el mundo moderno: un mundo de esfuerzo, ambición y trabajo; un mundo tecnológico y material muy diferente del medio cultural aborigen. Los aborígenes necesitan una generosa ayuda del Estado durante esta difícil etapa de transición. Esta ayuda debe ser generosa y acompañada con paciencia y comprensión.

Herbert era pues regularmente solicitado por los miembros del Board, y, por su parte, les informaba permanentemente de sus éxitos. En 1961 les escribió para solicitar un préstamo para comprar una casa. El tono de la carta no era para nada burocrático y, además, Herbert aprovechó la ocasión para anunciar su compromiso con Evelyn Robinson, una Aborigen de Victoria. En esta ocasión, invitó a sus "amigos del Board" para que asistieran a la ceremonia.[26]

> ¡Saludos de Goulburn! Han probablemente oído los rumores, o tal vez ya les había anunciado justo antes de mi partida de Sydney que tenía la intención de comprometerme con Evelyn Robinson, que es originaria de Milducam en Victoria. El compromiso tuvo lugar en Pascua y hemos fijado el día del matrimonio para el 18 de noviembre.
>
> El matrimonio será en Milducam, y esperamos que ustedes y otros amigos del Board puedan asistir, aunque sabemos que están muy ocupados en esta época del año.[27]

El superintendente conservó este tono informal en su respuesta, la cual comenzaba de la siguiente manera:

> Querido Herbert:
>
> Estoy muy contento de tener noticias tuyas y de saber que te has comprometido. Felicitaciones. Todos los amigos del Board se unen a mí para felicitarte.[28]

---

25 El artículo explica que Herbert había ganado la Wayling Medal en calidad de *Best and fairest player* del campeonato de rugby de XIII en el cual participaba. El artículo indica igualmente que había jugado en el equipo de rugby de XV del club de Parramatta, y que era un jugador de criquet talentoso.

26 No sé si el superintendente y sus colegas asistirán a mi matrimonio.

27 11 de abril 1961. Carta de Herbert Blacke al superintendente, AWB.

28 27 de abril 1961. Carta del superintendente, AWB a Herbert Blacke.

Para hacer la petición final del préstamo Herbert utilizó de nuevo la retórica asimilacionista, la cual había aprendido a dominar. Igualmente, adjuntó una foto de su prometida "para distribución general entre los amigos del Board".[29]

> Si mi petición es aprobada por el Board, consideraré una cuestión de honor pagar a tiempo, cumpliendo a cabalidad mis responsabilidades. No tengo necesidad de decirles hasta qué punto estoy agradecido por esta oportunidad dorada, una oportunidad que cualquier joven pareja blanca recibiría con los brazos abiertos.

Un éxito para relativizar

A pesar de las apariencias, sería equivocado pensar que el Board había logrado transformar a Herbert en un "perfecto asimilado", pues desde mucho tiempo atrás, éste había enfrentado las dos formas de racismo típicas del sureste de Australia: la *colour bar* y la "asimilación".

La Colour Bar

A pesar de la retórica de la asimilación del Board, Australia se caracterizaba en esa época por la aplicación de prácticas de segregación muy fuertes. En este contexto, los Aborígenes no eran aceptados como iguales. Es posible prever que la vida de Herbert, cuando estaba bajo el control del Board, no estaba compuesta sólo por éxitos y aceptación. Los archivos revelan, en efecto, que tuvo que hacer frente a numerosas humillaciones que lo marcarían profundamente.[30] Recordemos dos: en mayo de 1954, cuando se había herido con un compañero durante un partido de rugby, el hospital no aceptó hacerse cargo de él en el servicio "normal". Sólo aceptaron a su compañero de equipo. Herbert, en cambio, fue transferido a un servicio reservado para los Aborígenes.[31] M. Brown, el director de Bombala, quien se vio afectado por este acontecimiento, escribió una carta de protesta al redactor en jefe del periódico local, el *McLeay argus*. Según él, esta experiencia produciría un efecto traumático sobre Herbert.[32]

El mismo año, los compañeros de Herbert lo eligieron "capitán" del liceo, pero el director anuló su elección, ya que pensaba que perjudicaría la imagen del establecimiento, y que tendría consecuencias negativas para Herbert.[33]

---

[29] 27 de abril. Carta de Herbert Blacke al superintendente, AWB.

[30] En la adultez, Herbert escribe un texto titulado *Humiliating Experiences*, en el cual enumera los diferentes actos de racismo a los cuales había sido expuesto en el transcurso de su vida.

[31] 19 de mayo 1954. Carta del director Brown, DDH, al superintendente AWB.

[32] McLeay Argus, "Colour bar is criticized-Blacke Case".

[33] La revista del Board hacía implícitamente referencia a este episodio: "Aunque Herbert hubiera recibido el respaldo unánime de todos los alumnos, no fue seleccionado como *School Captain*. Este acontecimiento no fue tan grave, Herbert seguía haciendo su trabajo bien. Le deseamos nuestros mejores deseos de éxito en sus estudios".

Cuando Herbert salió del control del Board, este tipo de humillaciones continuaron de manera más marcada. A menudo no estaba autorizado a tomarse una copa con sus compañeros de equipo después de los partidos de criquet. Igualmente, le negaron una promoción por simples razones "raciales", etc.

La violencia de la política de asimilación

La segunda fuerza "destructora" provenía de la política de asimilación misma. Representaba en efecto una forma de racismo menos "directo" que la *Colour Bar*, pero algunas veces igualmente violenta. Lo anterior era aplicable al caso de Herbert, quien era considerado (y que se pensaba probablemente él mismo) como un éxito de la política.

Como su hermano y hermana, Herbert experimentó numerosas dificultades para reconciliarse con su familia, en particular con su padre. No lo volvió a ver sino una sola vez, en el hospital, justo antes de su muerte en 1962. Igualmente, es importante resaltar que si los miembros del Board habían sido invitados al matrimonio de Herbert, ningún miembro de su familia había ido.

Las relaciones entre hermanos y hermana eran también extremadamente difíciles de manejar. Los únicos dos contactos existentes entre los niños Blacke, visibles en los archivos, son unas cartas de Cedric pidiéndole a Herbert que le ayudara cuando estaba en prisión. Después de un juicio muy injusto en diciembre de 1953, el magistrado lo condenó a tres años de trabajos forzados, dándole a entender que con "buenos informes" podría ser puesto en libertad condicional después de doce meses.

A pesar de este arreglo tácito, un año y medio más tarde, en abril de 1955, Cedric estaba todavía en prisión. Consciente de esta injusticia, mandó una primera carta a su hermano Herbert diciéndole que "se encontraba bien". Le pedía que contactara a un abogado que le habían recomendado para preparar su petición de libertad. Su carta, muy conmovedora, se quedó sin respuesta.[34]

Cedric obtuvo finalmente la libertad condicional en junio, pero fue arrestado de nuevo en agosto por estado de embriaguez (*drunk using bad language*). Lo que no podía haber sido sino un incidente menor tuvo consecuencias muy graves, ya que el juez consideró que Cedric había reaccionado de forma violenta en el momento de su arresto. Cedric, quien obtuvo un aplazamiento hasta septiembre de 1957, fue encarcelado de nuevo por largos meses. Cedric experimentaba un fuerte sentimiento de injusticia, pero no tenía mucha gente a quién recurrir (y sobre todo no podía recurrir a los agentes del Board). Entonces, decide escribirle otra vez a Herbert, pues pensaba

[34] Es probable que el Board haya confiscado la carta; no encontré la respuesta de Herbert, y la carta original estaba en los archivos del Board.

que era la única persona que tenía los suficientes recursos para ayudarle. Su segunda carta era más pragmática que la primera, exponía necesidades precisas y urgentes. Sin embargo, a pesar de sus vínculos familiares, y la experiencia común de vida en el orfanato, los dos hermanos tenían pocas cosas en común. Todo en la trayectoria de Herbert lo empujaba a negarse a ayudar a su hermano.

Las circunstancias se tornaron más dramáticas, pues la petición de Cedric llegó cuando Herbert comenzaba su primer trabajo en el Departamento de Comercio. La carta no había sido clasificada como "personal", y fue abierta y leída por los representantes de su servicio antes de que se la entregaran. Herbert se sintió profundamente herido por esta situación. Era muy molesto que todos sus colegas supieran que tenía un hermano en prisión, sobre todo para él que encarnaba al "Aborigen modelo". El director de Bombala, con el cual siempre estaba en contacto, le transmitió la carta al superintendente del Board[35] y le pidió avisarle a Cedric que no debía establecer más contactos con su hermano. Agregó que, si era necesario, había que pedirle al director de la prisión de Long Bay "interceptar todas las cartas que Cedric enviaría a Herbert":[36] "Herbert no tiene ningún deseo de comunicarse con su hermano Cedric, ni tampoco con su hermana Isobel. Me ha explicado que no está dispuesto a ayudar a Cedric ya sea para cuestiones jurídicas u otras".

Es fácil imaginar la complejidad de la situación. Herbert trataba de adaptarse a su nuevo entorno profesional, jugando lo mejor posible el rol de "perfecto asimilado" que le había sido asignado, y es en ese mismo momento en que se descubre que su hermano está en prisión. Además, debía ser muy doloroso para él darse cuenta que la misma política que había permitido su "éxito" destruía la vida de su propio hermano.[37]

La situación con su hermana fue todavía más trágica. No tuvo noticias de ella sino por su muerte prematura en agosto de 1964, cuando el Board le pidió que asumiera los gastos del funeral. Herbert se negó explicando que no tenía los medios financieros para hacerlo, y que no tenía vínculos cercanos con su hermana. Fue, sin embargo, al entierro, y aunque no es posible saber con certeza qué impacto tuvo este acontecimiento sobre él, es muy probable que lo haya marcado profundamente.

De manera general, las dificultades de los niños no se limitaban a la vida de familia. Los niños Blacke, como la mayoría de los "niños robados", no se sentían a gusto (*out of place*) en muchas de las situaciones sociales. Los internos de las casas

---

[35] 20 de septiembre 1955. Carta del director BBH al superintendente AWB.

[36] 4 de octubre 1955. Carta del superintendente AWB al director BBH. El Board acepta la petición. El historiador Peter Read (1983, p. 21) da otro ejemplo de cartas entre dos hermanos "ilegalmente" interceptadas por el Board, el cual presenta como "agente de represión y de control".

[37] Por consiguiente, Cedric no consiguió ninguna ayuda, su procedimiento de apelación fue rechazado, y tuvo que quedarse en prisión durante otro año.

del Board eran formados para despreciar a las comunidades Aborígenes de las cuales eran descendientes pero, a su salida, no había un lugar para ellos en el “mundo blanco”.[38] En el caso de Isobel y Cedric, la prisión aparecía como el único refugio posible. Para Herbert, la situación no era igual de violenta. No obstante, era claro que no podría continuar jugando indefinidamente el juego del Board. Lo anterior era imposible ya que el mundo cambiaba rápidamente alrededor de él.

Tomar distancia con el Board

La primera cosa de la cual Herbert tomo conciencia, fue que el Board no era su “verdadera familia”. Progresivamente, los intercambios de cartas con los responsables del Board tomaron un tono más formal: los “Querido Herbert” fueron reemplazados poco a poco por “Estimado Señor”, y toda referencia “personal” o “emotiva” fue borrada. La transición es particularmente visible en los archivos a través de la carta de notificación la aceptación de su préstamo.[39] La primera vez fue escrita en un estilo muy amigable, luego fue reescrita en un estilo puramente administrativo. La comparación entre las dos cartas es reveladora:

> 1. Querido Herbert:
>
> Tu petición … ha sido examinada y aprobada por el Board … Esto significa que puedes seguir adelante y elegir la casa que te convenga. … Todos tus amigos aquí estamos muy contentos de saber la buena noticia de tu compromiso y te animamos en la búsqueda de tu futura casa.
>
> Muy amigablemente[40]

> 2. Estimado Señor,
>
> Con relación a su petición para un préstamo de vivienda con el fin de adquirir una casa en la ciudad de Goulbrun, deseo informarle que el Abboriginal Welfare Board … ha aprobado un préstamo de 4000 libras … apreciaríamos si usted podría informarnos prontamente el nombre del abogado que lo representará para la transacción
>
> Reciba nuestros sinceros saludos[41]

Herbert respondió siguiendo el mismo estilo administrativo y, desde entonces, los intercambios entre él y el Board tomarían un tono estrictamente formal, desprovisto de todo apego personal. La distancia creció todavía más rápidamente cuando

---

[38] El Board reconocía regularmente en sus informes que el funcionamiento de Bombala y Coomandra no era satisfactorio.
[39] Ídem.
[40] 23 de mayo 1961. Borrador de la carta (no enviada) del superintendente AWB a Herbert Blacke.
[41] 2 de junio 1961. Carta del superintendente, AWB a Herbert Blacke.

Herbert entró a hacer parte de la larga lista de deudores morosos, la cual constituía, en esa época, uno de los principales problemas del Board. Tan solo un año después de haber sido otorgado el préstamo, Herbert tenía atrasos por más de cincuenta y dos libras. En este contexto, el superintendente pidió un informe sobre su situación al *Aboriginal Welfare Officer* y decidió deducir directamente del salario de Herbert las sumas que le debía al Board.[42]

De forma general, el clima político de Australia estaba cambiando, lo que implicó poco a poco una relación de incomprensión creciente entre Herbert y el Board. La idea de "asimilación" que estaba en el corazón de la política de este último, y que había servido para justificar el "rapto" de los niños, empezaba a ser objeto de cuestionamiento. En el contexto del movimiento mundial de descolonización, esta política aparecía cada vez más como anticuada y desacreditada.[43] La consolidación de nuevas críticas ofrecía a Herbert herramientas para pensar el mundo de una manera diferente, y lo invitaban a tomar distancia de las instituciones que, hasta entonces, habían orientado toda su existencia. Aunque el Board trataba de responder a las críticas introduciendo cambios menores (principalmente retóricos, como el reemplazo de la palabra "asimilación", por la de "integración"), Herbert estaba a punto de revisar y cambiar totalmente su visión del mundo.

El vuelco

Un número de la revista del Board de 1965 marcó el principio de la disociación. En apariencia, la relación entre Herbert y el Board seguía siendo muy armoniosa. Herbert había ganado un concurso de redacción reservado a los Aborígenes.[44] La revista había reproducido el texto en su totalidad, y había introducido un artículo elogioso titulado "Herbert Blacke: una personalidad y un objetivo". Sin embargo, un examen atento de esos dos textos revela la inminencia de la ruptura.

"Una personalidad y un objetivo"

El perfil de Herbert presentado en el artículo ilustra el intento de ciertos miembros del Board para introducir cambios en el discurso oficial de la asimilación, con el

---

[42] 31 de mayo. Carta del superintendente AWB al Welfare Officer AWB, Goodburn.

[43] Por ese entonces algunos pedían cambios en la orientación de la política oficial (en particular las personas que estaban en contacto con diplomáticos extranjeros), otros sectores permanecían muy ligados al ideal de "asimilación" (particularmente las autoridades a cargo de los Aboriginal Affairs en los diferentes estados, pero igualmente el ministro de Territorios que era responsable de los asuntos aborígenes a nivel del Commonwealth) (Bosa, 2005).

[44] Este concurso se desarrollaba en el marco del National Aboriginal Day, que tenía lugar cada año en diversas manifestaciones y publicaciones.

objetivo de volverlo más aceptable. El principal cambio consistía en reemplazar sutilmente la palabra “asimilación” por la de “integración”, sin cuestionar de manera radical las prácticas políticas existentes. De cierta manera, se buscaba conservar los objetivos tradicionales de la política de asimilación pero presentando la “aboriginalidad” como algo esencialmente positivo.

En primer lugar, todo el artículo movilizaba los temas principales de la retórica “asimiladora”. El objetivo seguía siendo la “absorción” de los Aborígenes por “nuestra cultura”. Los Aborígenes debían siguiendo el ejemplo de Herbert, volverse “ciudadanos autónomos de nuestra comunidad”, y aprender los “valores europeos”. El artículo destacaba por cierto que Herbert vivía en una casa moderna, en un buen barrio residencial de la ciudad de Goulbrun, y que su acción era guiada por los principios cristianos.

En segundo lugar, es importante resaltar que el Board no hacía ninguna autocrítica, y presentaba a Herbert como un modelo cuyo éxito dependía totalmente de la política de asimilación. Así, según el artículo, cuatro establecimientos habían jugado un rol fundamental en su trayectoria, todos ligados a la política del Board o al cristianismo:

1. El *Bomaderry Home*, donde, “las mujeres cristianas devotas” de la *United Aboriginal Mission* le habían “enseñado la realidad del amor de Dios hacia él”.
2. La *Bombala Boys Home*, administrado por el Board, en donde “formadores cristianos habían asegurado su desarrollo tanto en la escuela como fuera de ella”.
3. El liceo de Taroo, que había podido frecuentar gracias a la política del Board que apuntaba a procurar que todos los que lo merecían pudieran beneficiarse de una “educación completa”.
4. Un hogar cristiano donde vivió a su llegada a Sydney.

El texto de Herbert

El texto de Herbert, por su parte, muestra como él también estaba recomponiendo su historia personal y reformulando su visión de mundo. En este sentido, en su texto hacía un esfuerzo por acomodar “viejas ideas” a un nuevo marco general. A primera vista la retórica que utilizaba era muy similar a la del Board, pues giraba alrededor del concepto de “integración”: “la integración consiste en el hecho de aceptar las leyes del hombre blanco y, sin embargo, al mismo tiempo, conservar las nuestras en el contexto de la estructura de la sociedad moderna”.

Herbert insistía en el hecho de que los aborígenes debían ajustarse al mundo moderno y aprender particularmente el valor del dinero. “Sabemos que es muy importante pagar nuestras facturas rápidamente, ya que toda la sociedad moderna gira alrededor del dinero y que, en consecuencia, nuestra aceptación depende de ello”.

Utilizaba igualmente numerosas expresiones de connotación “asimiladora”, evocando la idea de “estadios de desarrollo”, y explicando que los Aborígenes debían “tomar su lugar en la comunidad”.

Sin embargo, Herbert introducía igualmente ideas nuevas, y su uso de la palabra “integración” difería sensiblemente del uso hecho por el Board. Mientras que éste hacía una ecuación más o menos implícita entre “asimilación” e “integración”, Herbert recalcaba fuertemente la diferencia entre los dos términos, y reclamaba un cambio de política.

> No es decisión de nuestro pueblo convertirse en “asimilados” y pensamos que en un futuro relativamente cercano, las políticas oficiales deberán tender hacia la “integración”. … La idea de asimilación implica que tendríamos que ser completamente absorbidos por la comunidad australiana en todos los niveles. Esto querría decir finalmente que tendríamos que perder nuestra identidad, desde el punto de vista de la apariencia física y de la cultura. Esto sería un desastre.

Insistía, por lo demás, en la existencia de una continuidad entre las tres etapas de la historia colonial australiana. Herbert afirmaba que el gobierno nunca había dejado a los Aborígenes la posibilidad de expresarse y de decir lo que deseaban, ya fuera durante la época lejana de “la extinción”, la de “la protección” o la actual de “asimilación”. Herbert criticaba de esta manera simultáneamente, las políticas del pasado y las del presente, exigiendo no solamente un reconocimiento simbólico sino el derecho a la palabra: “La amargura y el resentimiento frente a los tratos del pasado describen bien nuestro sentimiento con respecto a nuestros conquistadores”.

De esta manera, Herbert introducía igualmente la necesidad de reconocer a los Aborígenes los que serían llamados los *land rights* (los derechos territoriales) y las compensaciones por las tierras robadas.

> La mayoría de los Aborígenes estiman que las tierras utilizadas hoy en día como misiones o reservas les pertenecen. … Muchos entre nosotros esperamos que el gobierno australiano nos dé en tanto pueblo, las compensaciones necesarias por la tierra que nos ha sido originalmente robada. Al igual que esto se dio para los Indios Americanos y para los Maoris de Nueva Zelanda.

Herbert sugería por otro lado que todas las legislaciones específicas que existían en los diferentes Estados australianos para encuadrar a las poblaciones aborígenes debían ser suprimidas (lo que llevaría a contemplar en un corto o mediano término la desaparición del Board):

> Cómo seremos de felices cuando llegue el día en que los gobiernos de Estado declaren uno por uno: “…Se ha cumplido nuestro tiempo. Todas las leyes y regulaciones que les habían sido destinadas en el pasado ahora han sido suprimidas: ya no son como niños pequeños, y son completamente autosuficientes”.

Finalmente observamos que Herbert hace referencia al contexto internacional, a la vez para criticar implícitamente la política de Australia y para justificar la necesidad de compensaciones financieras o territoriales a la expropiación: “Puesto que nuestros vecinos asiáticos nos ‘respiran en el cuello’, y teniendo en cuenta el estado actual de la ‘Política de Australia Blanca’, Australia deberá inevitablemente mostrar al mundo que logra arreglárselas con su propia población de color”.

La crisis

Las contradicciones de Herbert se iban acentuando. Una ruptura mayor se produjo en diciembre de 1966. En esta época fue obligado a renunciar a su trabajo en el Ministerio de Comercio, lo que acarreó una reorientación completa de su vida. Su renuncia habría sido provocada por la lectura de una carta de su superior jerárquico, quien escribió al respecto: “Recomiendo un aumento de su salario anual y manifiesto que no tengo ninguna queja respecto a su puntualidad y la calidad de su trabajo. Sin embargo, sus límites son de origen racial”.[45] Herbert reaccionó violentamente a esta nota, y el 29 de diciembre entregó su renuncia, la cual fue aceptada.[46]

Este acontecimiento tuvo un impacto considerable en la vida de Herbert. Después de este incidente su ruptura con el Board fue definitiva. Cuando supieron que había perdido su trabajo, sus antiguos “amigos del Board” se mostraron en efecto muy preocupados, no por su porvenir, sino por el préstamo que le habían concedido. Lo forzaron a vender su casa para recuperar las sumas que le habían prestado. Fue un nuevo episodio doloroso y definitivo en la vida de Herbert, tras el cual vuelve al estado de Victoria sin trabajo, pero libre de toda obligación.

Una nueva identidad aborigen

Herbert empezó una nueva vida en Victoria, donde recreó nuevos vínculos con la familia de su madre, y donde sufrió una doble transformación.

A nivel personal

En primer lugar, Herbert empezó a reconstruir su historia personal, y se enfrentó a lo que él llamaba “la pérdida de identidad de nuestra raza”, provocada por la política de asimilación.

---

45 Un artículo publicado en julio 1968 en el *Sun (Melbourne)*, confirma esta anécdota.

46 Los archivos parecen indicar que Herbert tuvo dificultades en su trabajo antes de su renuncia. El doctor Douglas, del Department of Public Health, sugirió que “si estaba de acuerdo, Herbert podía seguir orientación psiquiátrica profesional en el seno del Department of Public Health”. Herbert había sido probablemente afectado por el hecho de que su esposa Evelyn lo había abandonado en el mes de julio de ese año. 23 de diciembre 1966. Carta del Chairman, AWB, al director general, Departamento de Comercio.

Esta "búsqueda de identidad" se pudo materializar gracias a sus conexiones familiares en Victoria. Como hemos visto, la vida en institución había dificultado, sino imposibilitado, el regreso donde su padre. Por consiguiente, Herbert empezó a "identificarse en Daris Lake", con la misión aborigen en la cual su madre había pasado su infancia. Su búsqueda de identidad tuvo lugar al lado de su familia política. La abuela de su esposa había estado casada con un tío de su madre, y a través de ella Herbert empezó a reconstruir las genealogías de su familia, y a interesarse en su historia familiar.

Cuando la periodista de la revista del Board lo había interrogado en julio de 1965, Herbert había declarado que había nacido en Kananga, la "tierra de su padre". A partir de 1966 empezó a explicar a los periodistas que había nacido en Daris Lake, bajo un árbol, siguiendo una tradición que remontaba al *dreamtime:* "Nací bajo un árbol, de lo cual estoy orgulloso. Esto es único, pues es el árbol de mi familia. Desde el *dreamtime*, los miembros de nuestra familia nacieron bajo este árbol. Tenemos una continuidad con el pasado".[47]

Este nuevo modo de darle significado a su pertenencia social fue acompañado por transformaciones "simbólicas", permitiéndole destacar su aboriginalidad. El diario de Melbourne, *The Age*, publicó en febrero de 1970 un artículo titulado "Orgullo y dignidad de ser Negro", que resume bien las transformaciones operadas en Herbert durante estos cuatro o cinco años.[48] El artículo daba cuenta de una conferencia que había dado ante los estudiantes de la Universidad de Sydney. Herbert les había explicado que tenía la intención de renunciar al nombre de "Blacke", porque sonaba demasiado inglés o demasiado escocés, para reemplazarlo por un "nombre tribal". También les había anunciado que iba a resaltar su *blackness*, "aún si eso le implicaba una insolación" (*quitte à prendre des coups de soleil*). El autor del artículo concluía que el Black Power no había llegado todavía a Australia, pero el síndrome de *Black is beautiful* estaba presente, y Herbert era el símbolo.[49]

Volverse militante

De manera simultánea, Herbert empezó a implicarse políticamente en las cuestiones aborígenes, adoptando una actitud de denuncia ante las instituciones gubernamentales.

A su regreso a Victoria en 1967, encontró trabajo en el nuevo Ministerio de Asuntos Aborígenes que reemplazó el Board en dicho estado. Allí no podía ser tan

---

47 Melbourne, *Sun*, junio de 1968, "The stirrer found he was stirred".

48 *The Age*, febrero de 1970, "Pride and dignity in being black".

49 El periodista describía a Herbert como "un aborigen de Victoria, buen mozo y fuerte", con un "glowing burnt under skin".

radical,[50] sin embargo, su experiencia en el seno del Ministerio no duró mucho tiempo. Renunció en 1968, afirmando que estaba muy "contrariado emocionalmente" por las políticas gubernamentales.[51] Desde entonces pudo expresarse libremente y se lanzó a un trabajo de denuncia sistemática. Justo después de su renuncia declaró en una entrevista del *Rabelais*, el periódico de los estudiantes de *LaTrobe University* (Melbourne), que las políticas del estado de Victoria eran "ultrajantemente paternalistas". En la misma entrevista insistió en que la obtención de los "derechos territoriales" (*land rights*) debía convertirse en prioridad para los Aborígenes, prioridad que él juzgaba como más importante que "la educación". Se comprometió con las demandas de compensación hechas en *Daris Lake* ("la tierra tradicional de sus ancestros"),[52] y las reivindicaciones hechas por los Gurindji en el Territorio del Norte.[53]

Herbert se implica en el proceso de la *Aboriginal Advancement League*, la cual constituye a principios del año 1970, en parte bajo su influencia y después de negociaciones extremadamente difíciles, la primera organización aborigen dirigida totalmente por Aborígenes.[54] En esta época Herbert se pronuncia abiertamente a favor de la autodeterminación y del *Black Power*, declarando en 1970: "Todo lo que mi pueblo quiere es vivir en paz y tener el control de su destino. Hasta hace muy poco, muchos pensaban que sabían lo que era mejor para los Aborígenes. Muchos lo piensan todavía".[55]

En marzo de 1970 suspendió sus actividades políticas después de haber sido aceptado en la Universidad de Queensland para cursar estudios de derecho.[56]

Durante los años siguientes, una nueva generación de militantes, entre ellos su sobrina Lisa, la hija de Isobel, tomaría el mando del movimiento. Esta nueva generación creó e implementó los servicios de ayuda legal y médica, y puso en funcionamiento la "embajada aborigen", la cual inauguró un nuevo periodo de la historia política de este movimiento. Gracias a estas acciones, la petición del "control aborigen de los asuntos aborígenes" que Herbert había formulado al final del año 1960, se consolida.

Conclusión

Herbert Blacke se vio obligado a desarrollar un doloroso trabajo de reajuste completo de su identidad social. De cierta manera, debido a las transformaciones que afectaron a Australia a lo largo de los años sesenta, este actor, considerado como el "modelo" de

[50] No pedía un control aborigen de los asuntos aborígenes, sino simplemente la participación de algunos Aborígenes en la formulación de las políticas aborígenes.
[51] Melbourne, *Sun*, agosto de 1968.
[52] *The Age*, junio de 1968, "Daris Lake tierra para los Aborígenes". Carta al director.
[53] Melbourne, *Sun*, agosto de 1968.
[54] Melbourne, *Sun*, noviembre de 1969, "Aboriginals take over leader".
[55] *Age*, febrero de 1970, art. cit.
[56] *Northcote Leader*, marzo de 1970, "Power Man Hill study law".

la política de asimilación, se convirtió –socialmente– en el mejor situado para asumir un rol crítico del Estado y de su política, la cual era inaceptable en el marco de un contexto mundial de descolonización.[57] Las contradicciones de su situación se habían vuelto demasiado fuertes, lo que le había forzado a “reconciliar lo irreconciliable”. Así, Herbert se convirtió en el representante de lo que la política de asimilación, de la cual era modelo, le había obligado a negar.

Referencias

Birch, T. (2004). “The first white man born” contesting the “stolen generations” narrative in Australia. In J. Ryan and Ch. Wallace-Crabbe (dirs.). *Imagining Australia: Literature and Culture in the New World*, Melbourne: Harvard University Press. pp. 137-157.

Bosa, B. (2005). Les mots et les choses; les Aborigènes et la décolonisation. *Genèses*, 61 : 98-120.

Chamboredon, J.-C. (1971). La délinquance juvénile: essai de construction d’objet. *Revue Française de Sociologie*, 12, 3 : 335-377.

Cooper, F. (2005). *Colonialism in Question: Theory, Knowledge, History.* Berkeley: University of California Press.

Ginzburg, C. (1980). *The Cheese and the Worms: The Cosmos of a Sixteenth-Century Miller*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Goodall, H. (1996). *Invasion to Embassy: Land in Aboriginal Politics in New South Wales, 1770-1972*. Sydney: Allen & Unwin.

Merle, I. (1999). Des archives à l’entretien et retour : une enquête en Nouvelle-Calédonie. *Genèses*, 36 : 116-131.

Norst, M. (1999). *Burnum, Burnum, a Warrior for Peace.* East Roseville: NSW, Kangaroo Press.

Price, R. (1998). *Convict and the Colonel. A story of Colonialism and Resistance in the Caribbean*. Boston: Beacon Press.

Read, P. (1983). *The Stolen Generations: The Removal of Aboriginal Children in New South Wales, 1883 to 1969*. Sydney: Ministry for Aboriginal Affairs.

____ (2001) [1990]. *Charles Perkins, A biography*. Ringwood: Penguin.

Stoler, A., Strassler, K. (2000). Casting for the Colonial. *Comparative Studies in Society and History*, 42, 1 : 4-48.

White, L. (2000). *Speaking with Vampires*: *Rumor and History in Colonial Africa*. Berkeley: University of California Press.

[57] Peter Read (2001, p. 27) hace observaciones similares en su biografía de Charles Perkins, otro dirigente aborigen, el cual pasó una parte de su infancia en establecimientos especiales: “se necesita un enorme trabajo de imaginación y de inteligencia para reconocer y finalmente aceptar las contradicciones. El peregrinaje hacia una identidad aborigen que pide desaprender veinte o treinta años de propaganda hábil, en una sociedad que impulsa inconscientemente a detestar y a temer la aboriginalidad, es un viaje difícil de hacer en la Australia de hoy”.

7. Rubén Pérez Kantule: la diplomacia indígena antes de las ONG en Kuna Yala (Panamá)

Mónica Martínez Mauri

"Cuando se quiere ser grande en el mundo,
hay que resolverse a enterarse de muchas cosas
que uno aprende de gente que las ignora"
Máximas y pensamientos. Chamfort

El objetivo de este artículo es estudiar el rol de los *passeurs* (mediadores) culturales Kunas en el proceso de desarrollo de Kuna Yala (Panamá) durante la primera mitad del siglo XX. Para hacerlo, me propongo reconstruir el perfil de uno de los agentes de ese cambio: Rubén Pérez Kantule. A través de la vida de ese personaje, quiero reflexionar sobre la importancia de las acciones de los estudiantes, de los intelectuales,[1] o de los profesionales indígenas en un contexto de desarrollo (Olivier de Sardan, 1995, p. 7). La elección de esta problemática fue motivada por la voluntad de romper con el presentismo y el sincronismo que caracterizan los estudios sobre el desarrollo. El recurso a la historia puede ayudarnos a repensar los fenómenos contemporáneos, tales como el movimiento indígena transnacional o los proyectos de desarrollo, proporcionando un marco de análisis del surgimiento de las instancias mediadoras entre las comunidades indígenas y los organismos nacionales e internacionales. En resumen, las cuestiones que constituyen el origen de este tipo de mirada son las siguientes: ¿cuál fue el origen de los movimientos indígenas transnacionales? ¿Cómo los pueblos indígenas se movilizaron antes del nacimiento de las organizaciones no gubernamentales (ONG)? ¿Por qué las organizaciones tradicionales indígenas se institucionalizaron?

La segunda motivación implica consideraciones metodológicas y, especialmente, la voluntad de situar en el centro de estudio de los procesos de desarrollo a los individuos que vienen a colmar el abismo existente entre las realidades sociales, económicas y culturales, y los distintos tipos de políticas. La reconstrucción de la historia de vida de un personaje decisivo en la historia Kuna (Rubén Pérez Kantule) me pareció, en definitiva, uno de los mejores medios para reflexionar sobre el alcance de las acciones de los mediadores, y restituir procesos significativos de cambio y de adaptación.

[1] Los intelectuales Kuna, de los cuales voy a hablar en este artículo, pueden ser identificados a través de la categoría del "intelectual orgánico" de Gramsci (1971).

La revolución de 1925 y la diplomacia Kuna

Quisiera comenzar por presentar brevemente la región de estudio, y dar algunos elementos para comprender la especificidad de la experiencia histórica Kuna. La mayoría de los Kunas viven hoy en día en la comarca de Kuna Yala (o San Blas) en Panamá. Esta región comprende el archipiélago de Mulatas (unos cuatrocientos islotes situados muy cerca de la costa Atlántica) y la costa de San Blas que comienza 120 kilómetros al este de Puerto Colón y continúa en forma de arco hacia el Este y el Sur-este por 200 kilómetros hasta el Cabo Tiburón (frontera con Colombia). La comarca de Kuna Yala agrupa 49 comunidades indígenas de talla variable. Su población oscila entre 70 y 2000 miembros y, según el último Censo Nacional de Panamá (2000), la población total es de 32.446 habitantes (Contraloría General de la República de Panamá, 2000).

A diferencia de otros pueblos indígenas panameños,[2] a lo largo del siglo XX los Kunas han logrado alcanzar un alto grado de autonomía política y económica sobre su territorio. La revolución Tule de 1935 constituyó la primera etapa de una redefinición identitaria, al mismo tiempo que marcó una inflexión en el proceso de lucha política para la autodeterminación y la participación en el control de los recursos locales (Howe, 1998). El domingo de carnaval del 22 de febrero de 1925, los Kunas se rebelaron contra la política asimilacionista del gobierno panameño. Los insurgentes atacaron y mataron a varios policías y trabajadores "latinos" (no indígenas) y los obligaron a huir de la región. La insurrección sólo duró unos pocos días debido a la mediación del gobierno norteamericano de la zona del Canal de Panamá. Inmediatamente después de estos incidentes el gobierno panameño se comprometió a renunciar a sus programas de asimilación.

Después de un primer reconocimiento de los derechos territoriales kunas en 1930,[3] la región fue reconocida oficialmente en calidad de "comarca indígena" en 1938.[4] Las tierras pasaron entonces bajo el control colectivo de los Kunas, permitiendo así un desarrollo económico autónomo. En el ámbito político, el principal avance tuvo lugar en 1945, cuando unas delegaciones del gobierno y del pueblo Kuna redactaron la Carta Orgánica de San Blas, la cual permitió el reconocimiento legal del Congreso General Kuna como asamblea de las autoridades indígenas de todas las comunidades. La ins-

---

2 En Panamá encontramos ocho pueblos indígenas: ngöbe, kuna, buglé, naso, teribe, emberá, Wounamm, Bri-Bri, y seis comarcas indígenas: Kuna Yala, Ngöbe-Buglé, Kuna Wargandi, Kuna Mandungandi, Embera-Wounan y Naso-Teribe.

3 Ley 59 del 12 de diciembre de 1930. *Gaceta oficial* 5901 del 7 de enero de 1951 "Por la cual se declaran reservas indígenas las tierras baldías de la Costa Atlántica comprendidas entre la cima de la cordillera y la ribera del mar entre los ríos Careto por el este y Carti Grande por el oeste, y las islas que demoran a lo largo de la costa de San Blas".

4 Ley 2 de septiembre de 1938. *Gaceta oficial* 7873 del 23 de septiembre de 1938 "Por la cual crean las comarcas de San Blas y de Barú".

titucionalización del Congreso General Kuna (CGK) hizo posible la unión de todos los líderes para negociar la autonomía sobre el territorio con el Estado panameño.

Unos años más tarde, la Ley 16[5] de 1953 permitió a la vez el reconocimiento legal de los derechos colectivos de los Kunas sobre el territorio, y la consolidación de las fronteras de la comarca. El Estado panameño reconoció entonces la Carta Orgánica como forma indígena de gobierno.

Progresivamente, el concepto de comarca se impuso en Panamá como forma de gobierno indígena semi-autónomo bajo la jurisdicción del gobierno nacional (Guinneau-Sinclair, 1991). Como lo explica el geógrafo norteamericano Herlihy.

> Aunque sea al mismo tiempo una división geopolítica y un sistema administrativo con unos límites geográficos y unas regulaciones internas, la comarca no es independiente del Estado. Éste reconoce las especificidades de la sociedad indígena en relación con el resto de la nación, y los dos gobiernos (nacional e indígena) establecen acuerdos generales: los indígenas reconocían ciertos intereses del Estado de soberanía, de seguridad y de explotación de los recursos, con el fin de preservar su territorio. Los indígenas toman la mayoría de las decisiones concernientes a los aspectos culturales, económicos y políticos que tocan a su población … y al gobierno a partir de su propio sistema político, pero continúan siendo fieles al Estado (Herlihy, 1995, pp. 81-82).

En razón de ese proceso de autonomía negociado por el Estado panameño, los Kunas gozan hoy en día de una organización política muy sólida. Cada comunidad es gobernada por un Congreso local integrado por todos los comuneros. Todas las noches, el conjunto de miembros de la comunidad se reúne en la *onmaket nega* (casa de reunión) para tomar decisiones y encontrar soluciones a los problemas cotidianos (Congreso General Kuna, 2001; Howe, 1986).

El Congreso local nombra a varios *sailagan* y a los delegados que los representan en el Congreso General Kuna, el principal organismo político y administrativo a nivel regional reconocido por el Estado desde 1945. Esta institución es presidida por tres *saila dummagan* elegidos por los representantes de las 49 comunidades que forman parte de Kuna Yala. Generalmente, el CGK se reúne cada seis meses, pero pueden ser organizadas sesiones especiales cuando los s*aila dummagan* (o un tercio de la comunidad) lo crean necesario.

Los *saila dummagan* son los representantes y los portavoces del pueblo Kuna frente al Estado y a los organismos privados, éstos son considerados como los "sabios del pueblo", encargados de guiar. Pero no trabajan solos, durante sus negociaciones se apoyan en el Estado y en colaboradores indígenas (intelectuales, letrados y técni-

---

5 Ley 16 del 19 de febrero de 1953. *Gaceta oficial* 12042 del 7 de abril de 1953 "Por la cual se organiza la Comarca de San Blas".

cos). Además, sus poderes no son ilimitados ya que no pueden tomar decisiones sin el acuerdo del Congreso General Kuna.

En definitiva, este proceso de autonomía política y de reconocimiento de los derechos territoriales que acabo de describir, ha sido negociado con el Estado panameño gracias a la presencia de los mediadores culturales y políticos Kunas. El Congreso General Kuna y sus representantes, los *saila dummagan*, han podido hacer escuchar su voz a través de los jóvenes estudiantes e intelectuales Kuna que han garantizado la traducción e interpretación entre los organismos gubernamentales y los representantes "tradicionales". Sin su mediación, los Kunas probablemente no habrían podido asegurar el control sobre su territorio y gobernar según sus leyes.

El retrato de un mediador: Rubén Pérez Kantule

Rubén Pérez Kantule jugó un papel decisivo en el proceso que acabo de describir. Reconstruir brevemente su perfil de mediador no ha sido trabajo fácil: he tenido que recortar su vida con el fin de seleccionar los episodios más significativos y ponerlos en relación con el contexto histórico en el que se desarrollaron.

Para este capítulo he decidido centrarme en su trayectoria escolar, en las competencias que adquirió durante sus años de formación, así como en las relaciones que había entablado con agentes extranjeros e indígenas. Con el objetivo de multiplicar los puntos de vista a la hora de hablar sobre este destacado personaje, he decidido referirme a diversas fuentes tanto escritas (su autobiografía[6] y también a los archivos de Panamá[7]) como orales (realicé varias entrevistas en Kuna Yala con los hijos de Rubén: Rubén Pérez Kantule Jr. y con Tito Pérez).

Nacido el 24 de marzo de 1907 en Narganá, uno de los pueblos Kuna que experimentó más cambios en el transcurso de los primeros decenios del siglo XX, Rubén Pérez Kantule era el hijo de Bunorsikua y Kandur Pipi. Su padre era Kantule, lo que quiere decir que conocía los cantos evocados en el curso de las ceremonias de la chicha.[8] Creció en el seno de una familia tradicionalista pero confrontada a las presiones del gobierno panameño y de las iglesias para hacer de Narganá un sitio civilizado.[9]

La trayectoria de Rubén refleja los grandes cambios que tuvieron lugar en Narganá y en Kuna Yala con la llegada de las misiones protestantes y católicas. Bautizado

6 Archivos de Rubén Pérez Kantule (ARPK), y notas biográficas de Rubén Pérez Kantule.
7 Archivos de Rubén Pérez Kantule en Aguadulce, archivos de la Biblioteca Pública de Narganá, archivos del Ministerio de Relaciones Exteriores de Panamá, archivos de la Intendencia de San Blas en el Porvenir, archivos privados de Estanislao López.
8 Ceremonia celebrada en honor a la pubertad de las niñas.
9 Retomo aquí el vocabulario de la época. Las nociones "civilizado" y "civilización" hacen referencia a los programas de asimilación del gobierno panameño.

por el jesuita Leonardo Gassó el 21 de septiembre de 1911, fue enviado dos años más tarde a la escuela protestante dirigida por Anne Coope. Después del cierre de la misión protestante en 1917, siguió su formación en la Escuela Pública de Narganá. Una vez su formación primaria terminó, en 1921, fue enviado al Instituto Nacional gracias a una beca del gobierno de Belisario Porras.

En julio de 1922, cuando todavía era alumno de secundaria, Rubén conoció a Robert Hall,[10] un empleado norteamericano, mientras vendía *molas*[11] que su madre le enviaba en la zona del canal. Hall, quien había trabajado en una reserva indígena en Estados Unidos y era muy crítico con las políticas asimilacionistas norteamericanas, aconsejó a Rubén y a su amigo Samuel Morris que en lugar de convertirse en simples maestros de escuela tenían que llegar a ser líderes políticos de su pueblo. Por ello, de 1922 a 1925, Hall les enseñó a escribir a máquina, les ayudó a perfeccionar su inglés, y les dio ideas para crear y administrar una reserva indígena.

Hacia finales de 1924, Rubén volvió a Narganá para pasar las vacaciones de verano. A su llegada se dio cuenta de los numerosos cambios que se habían producido. Encontrándose solo en las calles desiertas del pueblo, se cruzó con una mujer que no llevaba el traje tradicional y que tenía el pelo largo. Cuando se acercó se dio cuenta de que se traba de su madre. Había cambiado tanto que no lograba reconocerla. Impotente y perdido en su propio pueblo lloró de rabia. Esta imagen iba a acompañar a Rubén durante todos los años de su lucha.[12] La política asimilacionista estaba entonces en su auge: las mujeres fueron obligadas a renunciar a sus trajes tradicionales, los niños eran escolarizados para sacarlos de su "salvajismo", y las autoridades tradicionales fueron privadas de todo poder (Howe, 1998).

Al mismo tiempo, la tensión aumentaba y la población se organizaba contra la policía colonial, las misiones y las escuelas.

La revolución Tule estalló finalmente el día del carnaval de 1925. Los insurgentes –en su mayoría aldeanos Kunas que se oponían a la implantación de la policía, la escuela y la iglesia– atacaron a los agentes de policía bajo el mando de varios jefes, de los cuales el más célebre era Cimral Colman. Aunque su posición era delicada, Rubén y sus compañeros escolarizados no se mantuvieron indiferentes durante este episodio revolucionario. La mayoría de los policías indios eran como ellos: jóvenes escolarizados, reclutados por la escuela o por la policía para promover la civilización entre los

---

10 ARPK, autobiografía de Rubén Pérez Kantule, fólder "Mi amigo gringo Robert Hall fue mi gran maestro".

11 Las molas constituyen las pecheras y dorsales de las túnicas con las cuales se vestían cotidianamente las mujeres Kunas. Están confeccionadas en varias capas de tejidos de colores diferentes ensamblados por costuras. Desde el principio del siglo XX las molas han tenido un valor comercial.

12 Comunicación personal. Entrevista con Rubén Pérez Kantule Jr., Narganá, 29 de abril de 2003.

suyos.[13] Eran en cierto modo "rehenes de la civilización", y su ambigua condición de "mestizos culturales" podía hacerlos aparecer a los ojos de los insurgentes como unos "traidores civilizados". Sin embargo, gracias a su amistad con Hall, Rubén y Samuel adoptaron una posición crítica, posicionándose como líderes políticos pudiendo guiar así a las autoridades tradicionales.

Después del estallido violento de la revolución, Rubén y un puñado de jóvenes escolarizados decidieron unirse a los revolucionarios del pueblo de Ailigandi. Existen varias versiones sobre este episodio; el hijo de Rubén, Rubén Pérez Kantule Jr., me explicó que cuando su padre y sus compañeros se acercaron en cayuco al pueblo, algunos querían matarlos sospechando que estaban del lado del gobierno. Sin embargo, Cimral Colman, el jefe de los revolucionarios, decidió no arriesgarse. Esperó a que llegaran al pueblo para encarcelarlos.[14] En otra de las versiones, la de Estanislao López, que fue *saila dummat* de Kuna Yala de 1945 a 1979, los jóvenes letrados convencieron inmediatamente a Colman de su buena fe, y éste los convirtió en los *sikwis* de los viejos revolucionarios[15]. La diferencia entre estas dos versiones es importante pues para el hijo de Rubén, los jóvenes estudiantes habrían sido inmediatamente considerados como enemigos por el hecho de estar en contacto con el mundo de los blancos. En la segunda versión existían más ambigüedades: el hecho de que los jóvenes habían desarrollado estudios no les impedía apoyar la causa revolucionaria. Pero sea como sea, en cualquiera de las dos versiones queda claro que los *sikwis* rápidamente adquirieron un estatus importante en el movimiento revolucionario.

En la lengua Kuna *sikwi* significa "pájaro": esta metáfora es utilizada para designar a los que guían a los jefes, es decir, a los secretarios o asesores. Antes de la aparición de las escuelas y de las misiones en Kuna Yala, los *sikwi* eran marineros o viajeros que habían aprendido el arte de la traducción en el transcurso de sus desplazamientos. Con la instauración de la educación occidental surgió un nuevo perfil de *sikwi*: los letrados o intelectuales. Al disponer de recursos nuevos, estos jóvenes podían ofrecer a los jefes servicios más especializados y explorar nuevas vías diplomáticas.

Rubén y los jóvenes de su generación tomaron rápidamente conciencia de los conflictos que provocaron sus conocimientos: por un lado, el Estado panameño quería convertirlos en promotores de la "civilización"; por el otro, los viejos jefes Kunas querían utilizarlos para conocer mejor a su enemigo.

---

13 AEL. Expediente: "Los primeros jóvenes violentamente muertos en pro de la civilización en la comarca de San Blas".
14 Rubén Pérez Kantule Jr. Comunicaciones personales.
15 AEL. "Biografía de Nele Iguabilinguiñe Kantule".

Los letrados de esa época, como los mediadores de hoy en día, no lograrán escapar nunca de estas contradicciones. Estarán entre dos fuegos, se deberán acomodar a estas situaciones conflictivas y asegurar la mediación entre las dos entidades en conflicto.

Rubén salvó esta ambigüedad convirtiéndose en el asesor de los viejos revolucionarios como Nele Kantule (o Wartada), el sucesor de Cimral Colman. Una vez terminada la revolución no volvió a la ciudad. Se instaló en Ustupu –la comunidad más poblada del sector oriental de la comarca–, allí se casó siguiendo los ritos "tradicionales". En esos momentos las negociaciones con el Estado panameño eran muy tensas porque los Kunas exigían el reconocimiento de sus derechos territoriales sobre las islas y la costa de San Blas. Rubén, viendo la coyuntura de la época, acompañó a las autoridades tradicionales en todas sus gestiones administrativas, y se integró a las numerosas delegaciones que visitaron la capital para discutir los proyectos de ley con el presidente de la República.

Durante esos años, un nuevo personaje marcó profundamente la vida de Rubén: el baron Erland Nordenskiöld, quien desembarcó el 8 de junio de 1927. Etnólogo y arqueólogo sueco, Nordenskiöld había emprendido entre 1899 y 1927 una serie de seis expediciones etnográficas en América del Sur (en el Chaco, los Andes peruanos y bolivianos, las tierras bajas de Colombia y Panamá). Norsdenskiöld tenía la intención de encontrarse con los sabios Kunas con el fin de estudiar su escritura y sus mitos. Cuando llegó a Ustupu acompañado por un maestro de escuela Kuna de Río Azúcar, Nordenskiöld contrató los servicios de Rubén,[16] pues enseguida se dio cuenta de que el joven letrado podría serle de gran ayuda en su investigación etnográfica. Gracias a su formación académica podría interpretar las palabras de Nele Kantule y mostrarle sus propios trabajos sobre la cultura Kuna.

Algunos años más tarde, Nordenskiöld invitó a Rubén a Suecia porque quería profundizar sus investigaciones sobre la cultura Kuna, pero el paludismo no le permitía volver a las Américas. El 2 de mayo de 1931, Rubén se embarcó para Suecia a bordo del barco de vapor Margaret Johnson para pasar una temporada en el Museo de Göteborg como asistente de Norsdenskiöld. Durante seis meses pasó sus días clasificando objetos etnográficos, traduciendo mitos, elaborando un diccionario español-kuna, y reuniéndose con antropólogos europeos reputados.

Pero para Rubén el viaje no sólo tenía una dimensión científica, también tenía una finalidad política. Durante su estadía en Suecia se mantuvo en contacto con Nele Kantule y sus compañeros letrados, insistiendo en sus cartas en el hecho de que estaba trabajando para su pueblo. En efecto, como J. Howe lo señaló, las relaciones de Rubén

16 ARPK. Autobiografía "Libro diario de mi viaje a Suecia", 1951.

y Nele con los suecos adquirieron una dimensión estratégica: se trataba a la vez de mostrar al mundo que los Kunas eran un pueblo “civilizado”, con creencias antiguas (Howe, 2002, p. 5), y de establecer contactos con extranjeros que podrían apoyarlos en caso de crisis con el Estado panameño.

Los miembros del equipo sueco, Nordenskiöld y su alumno Henry Wassén en particular, admiraban a Rubén por la simpatía que mostraba y por sus habilidades (hablaba varias lenguas y escribía a máquina, etc.). Consciente de las pretensiones políticas de Nele, los suecos tratarían de presentar a los Kunas como un pueblo noble, pero considerándolos ante todo como objetos de estudio. El siguiente texto, escrito por Wassén muestra esta ambigüedad:

> Pérez, que era el secretario del jefe de una gran parte de los indios cuna, Néle Ustupu, que no sabía ni leer ni escribir, era uno de esos indios muy raros que, en esta época tenía algún conocimiento de la lengua española. Hablaba bastante bien inglés, y más importante aún, tenía un gran interés en la cultura y en la historia de su tribu, y todo lo que estaba relacionado con estos temas. Algunos años de estudios en el Instituto Nacional de Panamá le habían dado a Pérez un conocimiento apreciablemente bueno del español pero esto no había –y esto es capital– desarrollado en él ni desprecio, ni desdén por los usos y costumbres de su pueblo, y apenas habían ejercido influencia en su forma de representarse las cosas. Pérez puede a este respecto ser considerado como el representante-tipo de su pueblo (Wassén, 1932, pp. 235-246).

Aunque su estadía en Suecia le abría a Rubén las puertas del mundo académico, éste se sentía aislado. Las cartas que recibía de su casa contenían a veces noticias desagradables, y Rubén comprendió poco a poco que una ausencia muy larga podía perjudicar sus intereses políticos y su influencia sobre Nele. Así, en diciembre de 1931, después de seis meses de vida académica, Rubén Pérez Kantule volvió a tomar el barco y desembarcó en el Puerto de Cristóbal, en Panamá, para retornar definitivamente al lado de Nele y participar en las intrigas políticas de la comarca. Pero el retorno no fue tan sencillo como lo había imaginado.

Después de seis meses en Suecia Rubén se había convertido en un verdadero intelectual. Desde su llegada suscitaba la atención de los medios de comunicación, que difundieron la idea de que gracias a las semanas pasadas con los intelectuales europeos Rubén estaba ahora dispuesto a ayudar al gobierno, a civilizar los indios,[17] y a colaborar con los intelectuales panameños. Según los periódicos de la época, estos últimos abrieron las puertas de sus instituciones a Rubén nombrándolo miembro de la

---

[17] Según el periódico de Panamá: Rubén “viene dispuesto a cooperar con nuestro gobierno en la civilización de sus compañeros los moradores de las costas de San Blas”. “Después de seis meses de estudios regresó de Suecia el estudiante indígena, Mr. Rubén Pérez Kantule”, *La Estrella de Panamá*, 19 de diciembre de 1931.

Academia Panameña de Historia. Finalmente, a nivel internacional, Rubén gozaba del reconocimiento de la Sociedad de Americanistas de París, de la cual fue el primer miembro indígena en 1932, gracias a las recomendaciones de Nordenskiöld y Wassén.[18]

Desgraciadamente para Rubén, los Kunas no daban prueba del mismo entusiasmo que mostraban panameños y europeos ante sus calidades intelectuales. Después de su regreso a Ustupu le confiscaron las traducciones y los libros que había conseguido en Suecia para ubicarlos en la biblioteca común. Las únicas pertenencias que pudo guardar fueron algunos de los muchos regalos que le habían hecho los suecos antes de partir.

Después del incidente con la gente de Ustupu, Rubén se divorció de su primera mujer y se volvió a casar con una joven letrada de Narganá. Entonces también se mudó a su pueblo natal con el objetivo de empezar una vida nueva. Sin embargo, al cabo de poco tiempo fue acusado de haber robado el dinero del pueblo bajo el control de Nele y se vio obligado a abandonar todos sus nuevos proyectos. En efecto, en 1930, Rubén y Nele habían depositado 10.000 dólares en una cuenta en el City Bank de Nueva York de Panamá, y según las investigaciones de la policía, una semana después Rubén había retirado 5.000 dólares sin la autorización del pueblo, el cual era el verdadero propietario del dinero. Finalmente, después de unos meses de incertidumbre, Rubén fue juzgado en mayo de 1934 y condenado a un año de prisión.[19]

Durante los años siguientes a este incidente, Rubén se convirtió en el maestro de escuela de la comunidad de Gardi Sugdup (1939-1941), después trabajó en calidad de inspector en la aplicación de programas de salud, especialmente en programas de vacunación (1943). Entre 1940 y 1955, continuó sus actividades en el seno del mundo académico: guió misiones científicas e investigaciones etnográficas en la región, y prosiguió sus investigaciones con el Museo de Gotebörg en colaboración con el antropólogo sueco Henry Wassén. A nivel internacional, participó en la creación del Instituto Indigenista Interamericano, y fue invitado, en abril de 1940, a participar en calidad de representante indígena en el primer Congreso Indigenista Interamericano de Pátzcuaro en México. Este encuentro le brindó la posibilidad de tejer lazos con los antropólogos mexicanos, especialmente con Antonio Gamio.[20] En junio de 1955, Rubén fue de nuevo invitado a un seminario sobre la cuestión indígena organizado por el Instituto Indigenista Interamericano en San Salvador y, el año siguiente, participó en

---

18 Carta de Paul Rivet a Rubén Pérez Kantule, París, 12 de mayo de 1932.

19 ARPK. “Juicio de Rubén Pérez Kantule”. Aunque será declarado inocente unos años más tarde, este incidente enturbiará la imagen de Rubén hasta el día de su muerte. Para su hijo, esta es la razón por la cual los ancianos no hablan de las hazañas de su padre.

20 ARPK. Autobiografía *Mi viaje al país de los aztecas*, Gamio, 1940.

la organización del primero y último Congreso Indigenista Panameño.[21] A pesar de sus esfuerzos, el Instituto Indigenista Panameño nunca vio la luz.

Con el tiempo, Rubén volvió a jugar un papel importante en la vida política de la comarca. Durante los años cuarenta, gracias a las buenas relaciones que mantenía con el intendente (el representante del gobierno panameño de la comarca), se desempeñó como mediador privilegiado entre Kuna Yala y el Estado panameño para casos de problemas de moralidad o conflictos políticos que implicaban a los Kunas. El objetivo de su mediación era encontrar una solución pacífica a casos delicados en el seno de las familias kunas.[22]

Simultáneamente, Rubén volvió a tener influencia ante las autoridades locales participando en el proceso de formulación de la Carta Orgánica, y promoviendo la unión de las facciones Kunas. El joven letrado acompañó en repetidas ocasiones a Nele y Yabilikinya (los jefes de las dos facciones Kunas) a Ciudad de Panamá para participar en la elaboración del proyecto de ley que reglamentaba las relaciones del pueblo Kuna con el Estado panameño.

A nivel internacional, Rubén se involucró, entre 1943 y 1949, en un movimiento pionero: The League of Nations of Northamerican Indians, de la cual fue el secretario para Panamá. Esta asociación transnacional del Norte y del Sur, coordinada por un comité central establecido en Estados Unidos, promovía la unión de todos los pueblos indígenas en el seno de una misma organización.[23] En Kuna Yala, en 1946, la liga contaba con más de 400 miembros, cada uno de los cuales pagaba una cuota destinada a cubrir los gastos administrativos y las acciones de la liga (un dólar para los hombres y cincuenta centavos para las mujeres).

Lo esencial de sus actividades consistía en enviar peticiones o cartas de protesta al gobierno nacional para apoyar las reivindicaciones indígenas. En 1946, el Gran Consejo de la Liga mandó, por ejemplo, un memorando al gobierno panameño apoyando las peticiones de las organizaciones locales en términos de educación, y exigiendo garantías sobre sus tierras.[24]

Durante los años cincuenta, Rubén obtuvo un puesto de funcionario con la responsabilidad de la organización de las bibliotecas de Kuna Yala. Durante los dos

21 ABPN. Comisión permanente. "Memoria del Primer Congreso Indigenista Panameño", 18-22 de abril de 1956.

22 AI. Cartas de la Intendencia a Rubén Pérez Kantule, 1939-1944.

23 Entre los objetivos oficiales: la cooperación con los gobiernos con el fin de asegurar el bienestar de los indios, la adquisición de territorios, la protección de los indios frente a la explotación, la supervivencia de los pueblos y el reconocimiento de su soberanía.

24 ARPK. Fólder: "Correspondencia con la Liga de Naciones". Carta de Oliver A. Godfrey a Enrique A. Jiménez, presidente de la Asamblea Nacional del Panamá (sin fecha).

últimos decenios de su vida continuó participando en los procesos de negociaciones políticas con el Estado, particularmente en la elaboración de la Ley 16 de 1953, pero renunció progresivamente a sus actividades internacionales. Prefería concentrarse en la vida política local,[25] e intercambiar reflexiones con los intelectuales panameños publicando artículos en la prensa nacional. Murió en Panamá el 3 de octubre de 1978.

Hacia un nuevo perfil de los mediadores culturales: del *sikwi* al técnico

La historia de vida que he tratado de esbozar en las líneas anteriores refleja una parte de la historia de Kuna Yala. Es gracias a Rubén y a los otros letrados que pudo desarrollarse la diplomacia entre los Kunas y el Estado panameño, y que los dirigentes Kunas pudieron materializar sus reivindicaciones y negociar la Ley 16 de 1953. Sin ellos, los Kunas probablemente no habrían logrado elevar su voz ante las instancias gubernamentales.

Rubén Pérez Kantule y sus compañeros eran mediadores culturales, vivían entre dos mundos y, por consiguiente, entre dos estructuras de poder. Una considerada "civilizada" y la otra "salvaje". El Estado los consideraba como los promotores de la occidentalización, los antropólogos como la fuente de información sobre la cultura Kuna, y los dirigentes Kunas como la llave para dialogar con el mundo de los "Blancos". En todos los casos, estos actores eran necesarios e indispensables para la relación con el "otro". Es por todo lo anterior que estos personajes aparecen aún hoy como polémicos e interesantes.

Como hemos visto en el caso de Rubén, una de las características principales de los mediadores consiste en ocupar una posición central en varias redes, encontrarse en el cruce de varios universos. ¿Qué quiere decir esto? Que si las autoridades tradicionales querían dialogar con el Estado, o si el jefe local quería enviar una carta al administrador de la intendencia,[26] era necesario pasar por él. Que si el gobierno encontraba dificultades en el momento de aplicar un programa, lo tenía que contratar para buscar una solución. O, que si un científico o un etnólogo quería saber algo de la cultura Kuna, necesitaba disponer de sus servicios. Significa que muchos actores distintos requerían de su mediación para cumplir con sus objetivos.

El poder que poseía este tipo de personas no era despreciable. La administración, las autoridades tradicionales o los intelectuales no tenían otra opción que tener buenas relaciones con ellos si querían que les continuaran prestando sus servicios.

[25] Durante los años setenta Rubén Pérez Kantule fue elegido *saila* de Narganá.
[26] Intendencia, organismo que representa el gobierno panameño en Kuna Yala.

Durante la primera mitad del siglo XX, los letrados tenían así un poder práctico y simbólico considerable, que les permitía introducir adaptaciones culturales, económicas y políticas en Kuna Yala. Es, por ejemplo, bajo su influencia que el Congreso General Kuna fue constituido oficialmente en 1945; igualmente, fueron fundadas sociedades eruditas y empresas locales a partir del año 1920. La traducción desempeñó un papel fundamental en este proceso. Gracias a ella los letrados se apropiaron de ideas externas y, al mismo tiempo, descubrieron nuevas maneras de sintetizar los valores y las necesidades de su sociedad.[27]

Pero, ¿esta situación es comparable con la actual? ¿Es la trayectoria de Rubén parecida a la de los técnicos Kunas del presente? ¿Tienen los intelectuales de hoy la misma influencia sobre el escenario local que los del pasado?

Existe un gran paralelismo entre las trayectorias de los nuevos dirigentes (cuya mayoría corresponde al personal de ONG) y la de Rubén Pérez Kantule. Como hemos podido constatar más arriba, el surgimiento político de los pueblos indígenas de Panamá, y la participación de sus organizaciones en los organismos internacionales o nacionales, se desarrollaron muy pronto. Los Kunas no tuvieron que esperar el desarrollo de los movimientos sociales a escala continental para volverse actores políticos. Dado que el contexto político Kuna no ha cambiado mucho en el curso de los últimos cincuenta años, no es sorprendente que las trayectorias de los intelectuales del pasado y del presente parezcan muy semejantes. En este sentido, todos pudieron jugar el papel de diplomáticos entre dos estructuras de poder.

Pero más allá de estas semejanzas estructurales, podemos identificar otros paralelismos entre los letrados del pasado y los ejecutivos indígenas actuales. Rubén hablaba español, Kuna e inglés; escribía bien a máquina; gracias a su padre y a sus investigaciones había adquirido un buen conocimiento de la cultura indígena; desarrollaba contactos internacionales; era cómplice del gobierno y de las autoridades locales. Aunque existen algunos cambios significativos (como por ejemplo, la presencia de las computadoras y el Internet en lugar de la máquina de escribir), podríamos decir las mismas cosas de los directores de las ONG. Éstos tienen la capacidad de formular y presentar un proyecto de desarrollo sostenible, se presentan como profesionales o técnicos más que como intelectuales, y la mayoría son hombres. Sin embargo, en vez de trabajar para el Estado, han creado sus propios empleos. La mayoría han fundado organizaciones no gubernamentales o institutos de investigación que sobreviven gracias a apoyos para el desarrollo. En efecto, la institucionalización de las ONG puede ser considerada como la principal adaptación que han introducido los mediadores

[27] A propósito de la importancia del trabajo de traducción que realizan los intelectuales indígenas en el proceso de adaptación y desarrollo ver Rappaport (2005).

contemporáneos. Este cambio responde a la interiorización de un nuevo modelo de acción política promovido por los programas de fortalecimiento institucional de las organizaciones internacionales.

Para analizar los cambios que han experimentado los mediadores culturales Kunas durante los últimos decenios, es necesario ir de lo local a lo global, es decir, de la percepción local de los mediadores a las intenciones políticas de los agentes internacionales del desarrollo.

En primer lugar, es importante tener en cuenta que si nos interesamos por la imagen que tienen estos nuevos líderes en sus comunidades observaremos que las autoridades locales o las personas que viven en Kuna Yala han desarrollado nuevas categorías para designar a estos mediadores. En la época de Rubén, la categoría más comúnmente empleada era la de *sikwi*, pero actualmente aparecen nuevas categorías como las de “profesionales” o “técnicos”. Siendo estas categorías a la vez necesarias y peligrosas, los *sikwis*, como los profesionales, suscitan, bien a menudo, sentimientos contradictorios. Algunos los describen como Kunas que piensan como los “Waga” (miembros de la sociedad nacional o mestiza).

En la rica tradición Kuna existen referencias a estos personajes los cuales, según la tradición, son necesarios para guiar la comunidad en el proceso de establecer contactos con los extranjeros o para conocer mejor el mundo exterior. Pero cuando estos individuos se reintegran a la comunidad, deben seguir un proceso de curación dirigido por los ancianos, ya que su identidad ha sido corrompida y ponen en peligro a todo su pueblo a través de la posibilidad de la traición. Esta idea de traición está muy presente en el imaginario Kuna, y los malentendidos que surgen entre los mediadores y la gente de la comunidad son a menudo interpretados como engaños. En este contexto, se desarrollan rápidamente mecanismos de exclusión y de protección.

Esta percepción local de los mediadores es válida tanto para los *sikwis* del pasado como para los técnicos de hoy en día. Debido a sus contactos con el mundo de los blancos, estos personajes pueden ser considerados como peligrosos para el pueblo. Ambos han tenido una identidad ambigua. Parecería sin embargo que los técnicos actuales se caracterizan por una distancia mayor frente a la población que representan. Mientras que los *sikwis* han promovido adaptaciones de los valores de la sociedad dominante viviendo en Kuna Yala, el personal de las ONG formula sus proyectos desde el exterior y, a menudo, no viven en las comunidades Kuna. Al residir en los ambientes urbanos de Panamá no comparten el estilo de vida “tradicional”, lo que los vuelve más ajenos a la cotidianidad de sus comunidades.

En segundo lugar, se puede reflexionar sobre el punto de vista de las estructuras dominantes que tienen un gran interés en crear promotores de su causa. Para ellas, los mediadores son los mejores aliados en el territorio. Así como lo pudimos

comprobar más arriba, durante la primera parte del siglo XX cuando las instituciones panameñas promovieron agentes de cambio, como policías y maestros en particular. En este sentido, Rubén y sus compañeros fueron formados para desempeñar una misión civilizadora. Tuvieron una infancia y una adolescencia diferentes a la de la mayoría de jóvenes Kunas para poder reconducir a su pueblo. Pero una vez superadas estas etapas, les fue difícil retroceder, y, en el curso de su existencia, no tuvieron la oportunidad de desarrollar el saber y los conocimientos técnicos necesarios para ser como los otros Kunas. De una cierta manera, fueron condenados a explotar durante toda su vida el capital social y cultural adquirido en otros lugares.

Encontramos, una vez más, un paralelismo muy claro con la situación actual: una situación de desarrollo en la cual los mediadores culturales tienen la misión de colmar el abismo entre pequeñas y grandes estructuras. Pueden desempeñar varios papeles, pero en general suele ser la estructura más poderosa la que define el rol que deben jugar en función de sus necesidades.

La diferencia principal parece radicar en que el poder que en la época de Rubén tenían los poderes estatales estaría actualmente reservado a las instituciones internacionales, en particular debido a la globalización del movimiento indígena, la creación de instancias políticas internacionales, y el incremento de las ayudas descentralizadas. En tal contexto, los profesionales indígenas, a diferencia de los letrados del pasado, al encontrarse con dificultades para hacer carrera en los organismos nacionales, deben adaptarse a los cambios que impone la “universalización” poniéndose al servicio de éstos y de las ONG del Norte. Este cambio viene acompañado de una redefinición de sus acciones ideológicas. Actualmente, para ser legítimos ante las agencias extranjeras, sus discursos deben movilizar elementos mitológicos, rituales y cosmológicos que recubren de exotismo sus peticiones, al mismo tiempo que deben adaptarse y apropiarse del universo ideológico de sus nuevos aliados (ONG internacionales, movimientos ambientales o antiglobalización). De cierta manera, el contacto y la interacción implican un proceso de redefinición identitario a partir de ciertos rasgos culturales escogidos en función de los contextos políticos y económicos, pero también de las expectativas de sus interlocutores. De esta manera, si en el caso de Rubén el conocimiento de la cultura era un elemento indispensable para construir una legitimidad “indígena”, actualmente, en particular después de la Conferencia de Río (1992),[28] la evocación de la relación con la tierra en calidad de elemento distintivo también ha cobrado gran importancia.[29]

28 Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo (CNUED).
29 A propósito de volver ecologistas las declaraciones políticas Kunas, ver Martínez Mauri (2003).

Dado que el mediador cultural es considerado como el que debe hacer el puente entre dos universos distintos, en una situación de desarrollo éste debe convencer a los dos bandos de la posibilidad de negociar compromisos. Las características de dicho rol varían evidentemente en función de la distancia que separa las dos estructuras en contacto. Pero la fuerza del mediador encargado de establecer una comunicación entre lo global (o lo nacional) y lo local proviene en parte de la posibilidad de mantener esta comunicación imperfecta (es precisamente porque la comunicación no es perfecta que las dos partes no pueden pasar por alto sus servicios). Hoy en día, con la "universalización", las estructuras en contacto serán cada día más lejanas, y los mediadores se volverán más autónomos. Así, el mediador no sólo debe asegurar la "interface" entre el Estado-nación y las comunidades Kunas, sino entre las agencias internacionales que se reúnen en Ginebra, Washington, Nueva York o Madrid y Panamá. En este sentido, las condiciones de las comunicaciones entre lo global y lo local son tales que el mediador no podrá ganarse la vida de otra manera, y por ello tratará de hacer de la mediación una carrera.

Otra diferencia esencial entre el siglo XX y el XXI está ligada al hecho de que gracias a la universalización, la globalización del movimiento indígena, y los programas de ayuda descentralizada, los representantes Kunas se han vuelto profesionales de la mediación. De esta manera, se han especializado en traducción, gestión, biología, sociología, pero han olvidado que la mediación no se limita al uso de habilidades técnicas, pues hay que negociar y tomar posiciones políticas. Al volverse tecnócratas, los ejecutivos de las ONG Kunas han perdido su influencia política en el escenario local. En este sentido, son menos indispensables que la generación de los primeros letrados Kunas que sirvieron a los intereses de la comarca.

Conclusión

En este texto, la vida de Rubén Pérez Kantule me ha permitido reflexionar, desde una perspectiva histórica, sobre la categoría de los mediadores culturales, y resaltar el interés de las trayectorias individuales en el estudio comparativo de las culturas. La comparación de la influencia política de Pérez Kantule con la de los actuales ejecutivos de las ONG Kunas me ha llevado a identificar algunas diferencias y similitudes entre lo local, lo nacional y lo global.

Es evidente que en toda situación intercultural existen individuos que sirven de puente entre las estructuras del poder (Gruzinski, 1999; Ares y Gruzinski, 1997), pero es también evidente que las estructuras y los roles de estos individuos cambian en función del contexto nacional o global. En el caso de los Kunas pudimos constatar que aunque los mediadores actuales tienen habilidades técnicas comparables con las de los primeros letrados, la distancia que separa las estructuras políticas en contacto

se ha ampliado. En comparación con sus predecesores, los ejecutivos de las ONG son mucho más autónomos en las instancias políticas locales, nacionales e internacionales. Gracias a la autonomía que implica esta distancia, se mantiene fácilmente una comunicación imperfecta entre las distintas estructuras, y así estos actores pueden constituirse como mediadores de tiempo completo. Sin embargo, la profesionalización de la mediación no ha podido transformar la cotidianidad de las comunidades de Kuna Yala. Los mediadores que trabajan en las ONG no han logrado desarrollar el mismo poder de transformación social que sus predecesores.

Este cambio resalta el carácter político del rol de los mediadores culturales. Así mismo, permite desvelar las limitaciones de las nuevas instituciones creadas para promover el desarrollo de las comunidades indígenas, pues para ser indispensables a nivel local, el dominio del idioma oficial y vernáculo, la habilidad técnica y el acceso a varias redes no es suficiente. Como lo muestra la trayectoria de Rubén, los mediadores Kunas que fueron fundamentales en la historia de este pueblo no se limitaron a jugar un papel de simples mensajeros. Por el contrario, vivían entre dos estructuras pero no eran neutrales ni imparciales. Los letrados y los intelectuales participaron en la revolución tule y lucharon por la autonomía Kuna. Rubén y sus compañeros eran, por tanto, negociadores y diplomáticos, estaban lejos de ser tecnócratas contratados por instancias foráneas u ONG.

Referencias

Archivos

AEL: archivos privados de Estanislao López, Narganá.

AI: archivos Intendencia de Kuna Yala.

ARPK: archivos privados de Rubén Pérez Kantule.

ABPN: archivos de la Biblioteca Pública de Narganá.

Libros

Ares, B., Gruzinski, S. (1997). *Entre dos mundos. Fronteras culturales y agentes mediadores.* Sevilla: Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla.

Benat, L., Gruzinski, S. (dirs.) (2001). *Passeurs culturels. Mécanismes de métissage*. París: Presses Universitaires de Marne-la-Vallée et Editions de la Maison des Sciences de L'homme.

Bierschenk, Th., Chaveau, J-P, Olivier de Sardan, J-P (2000). *Courtiers en développement. Les villages africains en quête de projets*. París: Apad-Karthala.

Congreso General Kuna (2001). *Anmar igar. Normas kunas*. Panamá.

Gramsci, A. (1971). *Selections from the Prison Notebooks*. New York: International Publishers.

Gruzinski, S. (1999). *La pensée métisse*. París: Fayard.

Guinneau-Sinclair, F. (1991). *Legislación amerindia de Panamá.* Panamá: Centro de Investigaciones Antropológicas de Panamá. Facultad de Humanidades / Universidad de Panamá.

Herlihy, P. H. (1995). La revolución silenciosa de Panamá: las tierras de comarca y los derechos indígenas. *Mesoamerica*, 29: 77-93.

Howe, J. (1986). *Kuna Gathering: Contemporary Village Politics in Panama*. Austin: University of Texas Press.

____ (1998). *A people who would not kneel. Panama, the United States, and the San Blas Kuna.* Washington: Smithsonian Institution.

____ (2002). *La representación y defensa de culturas indígenas por cuatro amigos de los kunas*. Panamá: Communication présentée au VI Congres Centraméricain d'Histoire, Dactylographié, juillet 2002.

Martínez, M. (2003). *Médiation et développement. L'émergence des ONG et des passeurs culturels à Kuna Yala (Panamá).* Genève : Collection Itinéraires, 16, Publications de l'IUED.

Olivier de Sardan, J-P (1995). *Anthropologie et développement. Essai en socio-anthropologie du changement social.* París: Karthala, APAD.

Olivier de Sardan, J-P, Paquot, E. (dirs.) (1991). *D'un savoir à l'autre. Les agents de développement comme médiateurs*. París: Groupe de recherche et d'échanges technologiques (GRET) et Ministère de la Cooperation et du Développement.

Rappaport, J. (2005). *Intercultural Utopias: Public Intellectuals, Cultural Experimentation, and Ethnic Pluralism in Colombia*. Duke University Press.

Wassén, H. (1932). La visite de l'indien cuna Rubén Pérez Kantule au musée de Gothembourg en 1931. *Journal de la societé des américanistes*. Nouvelle serie, tome XXIV, fasc. 2: 28-46.

8. Las paradojas de la indianidad. Elecciones y movilizaciones identitarias en Vanuatu

Eric Wittersheim

Cuando emprendí las investigaciones en Vanuatu en 1997, más de quince años habían pasado desde la independencia (1980). Algunos meses después de mi llegada a Port-Vila, la capital, el país atravesaba una grave crisis, como consecuencia de un escándalo político-financiero. La vida política, después de una larga dominación del padre Walter Lini y del *Vanua'aku Pati* (VP, el partido de la independencia), se había vuelto particularmente animada e inestable. Después de 1991, ningún partido había dominado la mayoría en el parlamento. En este contexto, nuevas fuerzas y nuevos líderes aparecían para impugnar la hegemonía de los grandes partidos políticos, el VP (anglófono) y el Unión de Partidos moderados (UPM) (francófono). El final de los años noventa también estuvo marcado por la puesta en marcha de un amplio "plan de reforma global", llamado *Comprehensive Reform Program* (CRP), bajo el auspicio del Banco Asiático de Desarrollo y Ausaid (la agencia de cooperación australiana). Este plan pretendía mejorar los servicios públicos e insertar más ampliamente a la población de Vanuatu en la economía de mercado. A través de este debate surgieron un grupo de cuestiones esenciales para la población de hoy: la autoridad de los jefes, la propiedad inalienable de la tierra, la relación entre saber tradicional y sistema escolar, y el retroceso de la economía de subsistencia en favor de una economía de rendimiento. Estos problemas constituyen el nudo de las dificultades a las cuales tenían que hacer frente los políticos melanesios para conciliar los criterios de los países donantes (Francia, Australia, Nueva Zelanda) y las organizaciones internacionales (OMC, Banco Mundial, FMI) con las realidades de sus países, y especialmente el hecho de que el 80% de la población vive esencialmente de una agricultura de autosubsistencia.

Los Estados melanesios independientes conocen, pues, el mismo problema que todas las jóvenes naciones poscoloniales. Éstas tratan de encontrar un equilibrio entre la democracia y lo que se llama comúnmente las fuerzas de la "tradición". La implementación de modelos occidentales de gobierno continúa hoy en día generando debates.[1]

[1] Melanesia comprende los Estados independientes de Fidji (independencia en 1970), las Islas Salomón (1978), Papua-Nueva Guinea (1975), y Vanuatu (1980), a los cuales se debe agregar Nueva Caledonia, siempre dependiente de Francia (ver el artículo de Benoît Trépied en este libro).

La construcción de la identidad nacional de Vanuatu, donde más del 95% de los habitantes son considerados como indígenas, representa así una verdadera paradoja histórica, y un tipo de desafío. El país, en efecto, parece tener grandes problemas al respecto. El territorio de las antiguas Nuevas Hébridas es un archipiélago compuesto por varias islas que se extienden por miles de kilómetros formando una especie de "Y" entre las Islas Salomón al norte y Nueva Caledonia al sur. La población, mayoritariamente rural, vive según las reglas de la *kastom*, la tradición, por lo menos en apariencia. Con 113 lenguas vernáculas para apenas 200.000 habitantes, Vanuatu posee la más grande diversidad lingüística del mundo: en ciertas islas se hablan cuatro o cinco lenguas diferentes, incluso unas treinta como en Malakula. Numerosos observadores occidentales estiman que con tal diversidad cultural y lingüística, es vano esperar que las poblaciones melanesias se puedan fundir en marcos sociales amplios, como la nación. La extraña historia colonial del país contribuye igualmente a forjar la imagen de una sociedad parcelada, dividida. Desde su fundación en 1906, el "condominio" de las Nuevas Hebridas, extraño sistema jurídico implementado por Francia e Inglaterra en una inédita fórmula de soberanía compartida sin división territorial, había llamado la atención de los teóricos del derecho por su rareza. Esta historia colonial esquizofrénica, por poco conduce el país a una guerra civil, y dará forma a la política nacional alrededor de la oposición entre los partidos francófonos y los anglófonos.

Después de algunos años, las tensiones aparecerán regularmente en Port-Vila, la capital, y en Luganville –las dos únicas ciudades del país– entre urbanos y rurales, entre *man aelan* (emigrantes originarios de diferentes islas) y *manples* (indígenas). El surgimiento de discursos identitarios que hacen referencia a la isla o a la región de origen (de forma positiva o negativa), parece ser la principal novedad en la vida política de Vanuatu después de la independencia. Estos discursos implican nuevas formas de movilización política que suplantan la oposición entre anglófonos y francófonos. Sin embargo, la ausencia de referencias históricas y al Estado en los discursos políticos en Vanuatu permitió la caracterización de estas nuevas situaciones como el producto del "resurgimiento identitario", de sentimientos étnicos y esenciales. En este contexto, es necesario buscar en otros niveles intermedios elementos de comprensión sobre la dinámica existente entre el centro y la periferia. En Vanuatu se insistió en resaltar lo que dividía a las poblaciones y no en lo que las unía.

Existe hoy una verdadera cultura política en Vanuatu, síntesis original de instituciones occidentales y de experiencias melanesias, para la cual la idea democrática ha jugado un rol considerable. Con el objetivo de actualizar esta dimensión, es necesario evitar la acostumbrada sobreinterpretación de los aspectos a la vez simbólicos y secundarios, como las "invenciones" de los signos externos de identidad nacional (la bandera, el himno nacional), o la retórica ideológica de los líderes y de los partidos.

Hay que volver a una etnografía anclada en las prácticas políticas concretas. Comparto en ese sentido la constatación de Jean Bazin quien encontraba que la política estaba ausente a menudo de manera extraña del saber que construye el antropólogo político: "Describimos tradiciones, instituciones, sistemas, aparatos que señalan lo que es convencionalmente llamado lo político, pero nos centramos mucho menos en lo que hacen políticamente los actores" (Bazin, 1988, pp. 709-718).

Estas nuevas configuraciones políticas son tratadas aquí a partir de acontecimientos (elecciones, crisis) y personajes que permiten describir los procesos de constitución de este espacio político a partir de diferentes puntos de vista, observando la complejidad y comprendiendo su profundidad histórica.

El sentido del voto

Durante el último decenio se ha impuesto la democracia como una de las cuestiones principales de la política internacional, a menudo comprendida bajo el ángulo de la modernización y de la formación de ideologías capaces de sobrepasar los particularismos. La democracia plantea sin embargo, primero, el problema de la representación, como ya lo recalcaba Tocqueville en su célebre ensayo *De la démocratie en Amérique* (1835):

> En un país democrático como los Estados Unidos, el diputado casi nunca tiene conquistado de forma durable el espíritu de sus electores. Por pequeño que sea un cuerpo electoral, la inestabilidad democrática hace que se cambie de frente sin cesar. Hay, pues, que cautivarlo todos los días. Nunca se está seguro de ellos y si lo abandonan, queda enseguida sin recursos, porque no tiene naturalmente una posición suficientemente elevada para ser percibido con facilidad por quienes no son próximos. Es pues en el cantón que este representa, en donde están depositados todos los gérmenes de su fortuna; es desde este rincón de la tierra del cual debe salir para elevarse hasta el pueblo e influir en el destino del mundo (Tocqueville, 1981, p. 112).

La política, tal como se practica en Vanuatu, retoma gran parte de los atributos occidentales de la democracia: partidos políticos, principios de representación y de elección, sistema parlamentario. La manera como se inscribe en las sociedades melanesias, anclada en la historia de las recomposiciones sociales durante la colonización, se parece en casi todo los puntos a la nuestra. Sin embargo, las lógicas según las cuales éstas se ejercen y se inscriben en configuraciones históricas endógenas, locales, es muy particular.

La noción de ideología política, tal como la concebimos, parece no existir en Melanesia, para el gran desconcierto de los europeos, hasta de los mejor intencionados. Esta diferenciación inexistente entre derecha e izquierda, o entre modernistas y conservadores en la política de Melanesia contemporánea, es ante todo el signo de una organización social diferente, de cuyo seno no ha emergido una clase obrera o media. A pesar de los

discursos de los años setenta y ochenta sobre el "socialismo de Melanesia", ésta no vio surgir en su seno oposiciones basadas en ideologías políticas de este tipo. Sería, sin embargo, minimizar la importancia de la ausencia de la ideología partidista occidental, al explicarla únicamente por las diferencias de composición sociológica. Así mismo, sería legitimar de manera implícita el discurso que afirma la ausencia de racionalidad o de toda lógica en la política de Melanesia. Una vez más, estas serían sociedades "sin": sin Estado, sin ciudades, sin escritura y sin ideologías políticas.

Antes que deducir, de manera etnocéntrica, una inadaptación fundamental de la democracia, habría que buscar primero lo que tiene sentido desde el punto de vista de los actores de la política en Vanuatu (políticos, militantes, electores o indiferentes). Es indispensable tratar de ver lo que éstos ven y desde donde lo ven. Las ideologías, incluido el tradicionalismo y el nacionalismo, no permiten comprender mucho de lo que está pasando. No es muy evidente que estos diferentes "-ismos" aparecen como tales en las estrategias políticas que están en curso. La división derecha-izquierda, por ejemplo, cobra sentido para los actores de la política occidental, cualesquiera que estos sean. ¿Qué es lo que tiene sentido, entonces, para los electores y los políticos Melanesios? ¿Cómo y por quién se vota en Vanuatu?

El voto y las campañas electorales constituyen un elemento a la vez fecundo y discutible de observación de los comportamientos políticos. El voto, procedimiento a la vez individual y colectivo, ilumina tendencias políticas que es imperativo reubicar en su contexto. Este debate también ha atravesado la ciencia política durante el siglo XX, la cual ha buscado explicar los mecanismos del voto a partir de la sociedad, e inversamente. En su obra, que se convirtió en clásica, *Tableau politique de la France de l'Ouest* (1913*)*, André Siegfried había tratado de identificar, por el análisis de los resultados electorales, los "temperamentos políticos regionales". Estos, estaban marcados por una fuerte continuidad más allá de las guerras y de los cambios de gobierno. Esta continuidad en el tiempo fue llamada por los discípulos de Siegfried "permanencia", cuando proliferaron las monografías de la historia regional. Para llegar a una interpretación de este tipo era necesario, como lo recalcaron sus críticos, suponer que el voto es un instrumento fiable para juzgar el "temperamento político" de una población. Para Siegfried (y contrariamente a la opinión general), los electores saben bien lo que quieren, aunque él concede que se vota menos por una doctrina que por los hombres.[2] Las presiones que se ejercen en los electores, particularmente en las zonas rurales, no deben ser subestimadas, ya sean éstas patronales, patriarcales o de otro tipo.

---

2 El primer trabajo universitario de André Siegfried estaba consagrado al estudio del sistema político de uno de los Estados independientes del Pacífico del Sur, Nueva Zelandia.

Nada ha sido más discutido, entre los observadores políticos, que la autonomía y la madurez del voto expresado por miles y miles de individuos en una democracia representativa. Sin embargo, en Francia de la Tercera República como en la República de Vanuatu hoy, los comportamientos electorales se desarrollan a través de una continuidad asombrosa. André Siegfried, cuyo trabajo se apoyaba esencialmente en las estadísticas de los resultados electorales, explicaba que la "personalidad política" de una población se debía siempre observar a partir de "las condiciones y circunstancias en las que ésta se expresa". Por consiguiente, añadía en una jerga infortunadamente marcada por su época:[3] "La insuficiencia intelectual, la presión, la corrupción, el coeficiente personal de los candidatos son evidentemente causas de deformación. Pero esas deformaciones… se vuelven significativas a su turno, y el todo forma un conjunto indivisible, donde nada tiene que ser pasado por alto, porque todo es revelador" (1913, pp. 13-14).

Siegfried no estudió mucho las diferentes "deformaciones" como lo haría hoy en día un etnógrafo riguroso. La "personalidad política" de la cual habla, tiene un aire un poco holístico de mentalidad o de cultura, nociones éstas que dejan poco espacio a los actores y que sobreinterpretan la parte de lo simbólico en la política de Melanesia (Wittersheim, 2007). Si tal "personalidad política" existe y permite explicar la permanencia (aparente) del voto de forma durable, es más bien la expresión de las configuraciones históricas particulares de cada uno de los diferentes espacios regionales que se constituyeron antes, durante y después de la colonización. He aquí el tipo de preguntas que conviene plantear frente a las relaciones entre las elecciones y la sociedad, en Francia o en Vanuatu. La Revolución Francesa o la instauración del sufragio universal en Francia, y la colonización en el Pacífico, no han constituido una ruptura creíble para explicar la formación de nuevos comportamientos, electorales o no. En los dos casos, la historia de las consultas electorales se enraiza en regiones cuya antigüedad se manifiesta claramente al observador informado.

Pero antes de abordar la expresión de la política en Vanuatu hoy, quiero volver sobre los argumentos que se han opuesto a la fiabilidad del voto como indicador. En efecto, si las ciencias políticas han relativizado la importancia del voto o de las elecciones en el análisis de las sociedades políticas, en Europa su principio mismo ha sido percibido durante mucho tiempo como una verdadera aberración. La idea misma de sufragio universal es reciente, y su puesta en obra lo es todavía más, pues debió enfrentar la oposición de los que pensaban que las masas populares no estaban maduras para votar libremente, y de quienes por el contrario veían el voto como un peligroso

[3] Notemos que Siegfried pertenece a la generación que sigue a Durkheim.

instrumento de subversión en beneficio de éstas. ¿Cómo interpretar, entonces, el éxito histórico de esta forma política? Respuesta: el desarrollo de la idea democrática en el siglo XIX no ha podido producirse sino paralelamente a la evolución de la sociedad en esta época. Ésta, en efecto, habría producido individuos, sujetos pensantes y activos con más o menos autonomía pero ciertamente iguales, ya sea ante Dios, ante la ley, o ante el sistema escolar: lo que fue llamado los "ciudadanos".

¿Es acaso este el caso de Vanuatu? La mayoría de los observadores occidentales piensan lo contrario. El peso de las solidaridades de clan, la autoridad de los jefes tradicionales, la duplicidad de los políticos, la ignorancia y la ingenuidad de los *grassroots* (el pueblo), y la inadecuación de las estructuras políticas constituirían pruebas irrefutables de la inmadurez del sufragio popular en ese país. Sin embargo, durante los debates parlamentarios desarrollados antes de la independencia,[4] una verdadera cultura democrática había comenzado a surgir, sobre la cual se apoyó ampliamente la lucha nacionalista. Si hay que buscar un sentido o una razón del voto, creemos que debe ser en el rol fundador que éste ha jugado en la historia de esta pequeña nación, tal como lo hizo Ralph Regenvanu[5] durante un debate público organizado por una compañía de teatro de Vanuatu en abril de 2002 en vísperas de las elecciones.

> Hoy en día, más y más gente piensa que votar no sirve para nada. Pero la gente que votó durante las primeras elecciones permitió que todas las tierras fueran devueltas a los habitantes de Vanuatu. Votaron, y una gran cosa salió de eso. Permitieron que Francia e Inglaterra dejaran de colonizar nuestro país. También cambiaron la cara de nuestro gobierno y hoy en día, quienes dirigen nuestro país son solo los ni-Vanuatu.

¿Por qué entonces la expresión de selección operada por los electores, así como la legitimidad de los elegidos para gobernar, son percibidos en Vanuatu como los signos tangibles y lamentables de una falta de adaptación del sistema político democrático? En estas sociedades el voto no sería sino una simple peripecia perpetuando la dominación de una élite urbana, cristianizada y desculturizada. Recíprocamente, se afirma que los resultados electorales estarían totalmente desprovistos de sentido a causa de los numerosos fraudes, y de la ausencia de verificación de la identidad, lo que permitiría a ciertas personas votar 4, 5 y 6 veces. En mi película *Grassroots, ceux qui votent*[6] es posible observar cómo se desarrollan las elecciones: el fraude electoral existe sin duda,

---

4 Ver el capítulo 3, "El lugar de los jefes" (Wittersheim, 2006).

5 Hijo de uno de los políticos más conocidos de Vanuatu (Sethy Regenvanu, antiguo viceprimer ministro, se retiró de la vida política hace algunos años), y entonces director del Centro Cultural de Vanuatu, Ralph intervenía allí a título personal y de manera no partidista (ver también el film *Grassroots*, *ceux qui votent).*

6 Rodada durante las elecciones del 2002, *Grassroot, ceux qui votent* (Los que votan) ha sido recientemente editada en DVD, con subtítulos en español (edito: Philux, www.philux.org).

pero es muy difícil de medir; en cambio es posible observar que se tiene mucho cuidado para que la ley sea respetada. La presencia en las oficinas de votación de numerosos funcionarios y policías hace poco creíble la teoría de un fraude generalizado de gran amplitud. Al igual que los agentes del Estado, los observadores que representan los diferentes partidos políticos en las oficinas de votación no tienen mucho interés en dejar que otros partidos cometan fraude.

Es importante resaltar que en Vanuatu no existe lo que se ha denominado la "sociedad mediática". La radio sirvió mucho a la causa independentista en los años setenta, difundiendo en todo el país los primeros programas consagrados al *kastom*, y generalizando el uso del bislama como lengua nacional del nuevo pueblo ni-Vanuatu (Bolton, 2002). Pero la eficacia de los modestos medios de comunicación existentes (periódicos, radios y televisión) sobre la movilización o el enrolamiento de las masas no ha sido demostrada, parece por tanto exagerado decir que las élites nacionales del país dispondrían de "poderosos medios de difusión tecnológica" para relevar su ideología, como lo afirmaba un antropólogo francés. Así, las intervenciones diarias en la radio de Marie-Noëlle Ferrieux Patterson[7] en 2002, durante las semanas que precedieron las elecciones –intervenciones pagadas, que la mayoría de los candidatos no estaban en capacidad de pagarse– no parecen haberle aportado votos suplementarios. En Vanuatu, no más que en otro lugar en Melanesia, no hemos asistido al nacimiento de un *print capitalism* análogo al que describe Benedict Anderson (1983) a propósito de Asia del Sudeste. Las campañas electorales constituyen una excelente ilustración de esto: se desarrollan en las calles, así como la activación de redes interpersonales.

Las atribuciones de un voto comunitario: el islandismo

Una de las características más destacables de la política en Vanuatu radica en el fuerte impacto de los partidos políticos nacionales, diferenciados por afinidades electivas, como la afiliación religiosa, o la lengua de escolarización. La cristalización del campo político alrededor de dos grandes formaciones históricas (la UPM y el VP) tenía todas las características, si no de una confrontación ideológica (como lo interpretamos nosotros, de tipo derecha/izquierda o hasta conservador/liberal), en todo caso de una segmentación política totalmente análoga a las que suelen oponerse en las grandes naciones democráticas (occidentales al menos). Qué más lógico, si se sabe que la constitución de esta oposición se apoya ampliamente en las múltiples divisiones y fusiones producidas por la experiencia colonial. Sin embargo, lo hemos dicho, la política de Vanuatu atraviesa

[7] La única candidata de origen europeo, e igualmente la única mujer.

actualmente por corrientes centrífugas, minando las bases de esta bipolarización política en provecho del discurso basado en la indianidad.

Al abordar la cuestión electoral trataré de mostrar que ésta puede ser reveladora de las recomposiciones sociales, económicas y políticas. En efecto, si los resultados electorales se mantienen considerablemente estables en el tiempo en Vanuatu a pesar de las graves crisis (tanto antes como después de la independencia), esta aparente estabilidad oculta mecanismos complejos de rearticulación y de reinterpretación de las filiaciones políticas. Examinaremos entonces algunas de estas nuevas tendencias electorales, y la forma como estas nuevas lógicas políticas se inscriben hoy en el tejido social y económico de la capital, Port-Vila, y de Luganville al norte, las cuales conocen desde hace algunos años una nueva fase de expansión.

En efecto, una de las paradojas de esta idea de "indigenización" en la política contemporánea, es que bajo el velo de la autenticidad y la antigüedad, esta idea es en primer término el producto de dinámicas urbanas contemporáneas. La ciudad no atrae indistintamente todos los *manbush*[8] por sus luces y sus espejismos. La ciudad atrae individuos a quienes ofrece una solución a un problema dado, y oportunidades. En efecto, las posibilidades de contratación o de instalación en Vila están condicionadas por la existencia de redes sociales que relacionan la capital con la isla o con la comunidad de origen. Por consiguiente, menos que un resurgimiento tribal, el voto comunitario es en primera instancia la expresión directa de la manera como se constituyen estas redes en el Estado.

Los dos centros urbanos, Port-Vila y Luganville, constituyen un factor crucial de la circulación y la mezcla de las poblaciones de Vanuatu. La población de la capital se duplica en promedio cada diez años. De 1300 habitantes aproximadamente en 1933, a un poco menos de 10.000 en vísperas de la independencia, hoy la población alcanza cerca de 40.000 habitantes. La población de Luganville constituye alrededor de 10.000 habitantes. Será necesario acostumbrarse poco a poco a la idea de que se puede ser Melanesio urbano. Un nuevo término que ha aparecido en Port-Vila entre los jóvenes adultos es: *man Vila.*

En Vanuatu debí hacer frente a una idea persistente que desea que el "verdadero" Vanuatu no sea urbano, sino rural. Esta idea permanece bien arraigada particularmente entre algunos investigadores que no ven la utilidad de una etnografía de la vida política en Melanesia. Un investigador australiano, al cual le explicaba que había emprendido investigaciones sobre la política nacional de Vanuatu, expresó con humor su estado de ánimo: "Oh! You're looking for the rules? Rule number 1: There's no rules!" (¿Buscas entender las reglas? Regla número 1: ¡no hay reglas!).

8 Término peyorativo que designa lo rural.

Contrario a la visión comúnmente aceptada, la experiencia urbana ha jugado desde tiempo atrás un rol principal en la construcción de las naciones y de los pueblos melanesios. Si bien es cierto que estas poblaciones son mayoritariamente rurales, y viven un poco como los campesinos europeos antes de la mecanización de la agricultura, desde hace varias generaciones han estado enfrentando la economía de mercado y el trabajo asalariado. Por consiguiente, han recurrido a menudo a importantes migraciones temporales o definitivas hacia la ciudad, o hacia las plantaciones, produciendo verdaderos abismos culturales (Chowning, 1986). El desarrollo errático que ha conocido el país –tanto antes como después de la independencia– ha favorecido un éxodo rural importante, temporal o definitivo. A comienzos de los años setenta, el nuevo estatus de paraíso fiscal, el *boom* económico ligado a la industria del níquel en Nueva Caledonia, y la aparición del turismo implicó un fuerte desarrollo del sector de la construcción, y la necesidad de mano de obra. Esta necesidad pudo ser satisfecha gracias a la baja simultánea del curso mundial de copra, recurso principal de los habitantes de las islas. En este contexto, la ciudad presencia el desarrollo de numerosos barrios pobres en donde la marginalización económica de los ni-Vanuatu es flagrante, lo que implica la pregunta sobre la forma como se constituyen nuevos grupos sociales "desterritorializados".

No obstante, este desplazamiento masivo y regular a las ciudades esconde lógicas de circulación migratorias bastante complejas, ya señaladas por varios autores.[9] El paso –o el retorno– del uno al otro corresponde tanto a estrategias como a obligaciones que pueden nacer de motivaciones económicas, políticas y tradicionales. No podríamos entonces resumir este fenómeno como un simple éxodo rural, pues estos individuos, los más urbanizados, quedan profundamente implicados en las lógicas familiares y de clan de sus islas de origen, cuando no se vuelven parte de sus engranajes esenciales justamente gracias a la ciudad. Su llegada a la ciudad, su instalación, y a menudo incluso su inserción laboral, tienen lugar gracias a la prolongación de redes familiares y linajes, pues es corriente que los sectores de servicios o empresariales empleen gente de una misma isla.

Si la ciudad aparece a menudo como un *Melting pot*, produciendo una cultura, o más bien una experiencia común que se parece mucho a una identidad nacional genera también en Vanuatu, de forma paradójica, identidades llamadas "étnicas". Porque la ciudad no constituye aquí un molde, el cual se pensaba implicaría un proceso de criollización rápido de la juventud de Port-Vila. Como lo anota el lingüista Jean-Michel Charpentier (1999), las jóvenes generaciones continúan en su mayoría

---

9 Demógrafos y geógrafos: Bedford (1973), Bonnemaison (1977) y Haberkorn (1989).

–lo que sorprende a este especialista sobre criollos y lenguas de contacto– hablando la lengua vernácula de sus padres.

Por otro lado, percibí en ambas ciudades, Port-Vila y Luganville, que las jóvenes generaciones se están distanciando cada vez más de la oposición entre ni-Vanuatu anglófona y francófona, las dos producto de legados coloniales muy pesados. Ahora bien, no hay que olvidar que tal demarcación parecía hasta ahora ineludible, puesto que cobija no solamente varios de los dominios fundamentales: el idioma y la escuela (francesa o inglesa), el trabajo (los empleadores franceses prefieren contratar francófonos y a la inversa), la religión (católica o protestante)–, y determina fuertemente las adhesiones partidistas. Sin embargo, una nueva forma de movilización política tiende cada vez más a rehabilitar una identidad que pareciera más antigua, pero que no es ni étnica, ni tradicional: una identidad insular *–islandism* – o provincial.

Desde hace algunos años los emigrantes originarios de las islas más pobladas del archipiélago, como Tanna y Malakula, se autodesignan así en las ciudades como *man Tanna* o *man Malakula*. Poco importa que las islas en cuestión alojen numerosas unidades sociales y políticas diferentes, y que coexistan un gran número de lenguas. Esta nueva configuración se ha arraigado en la particularidad histórica y sociológica de cada isla. Esto no constituye, sin embargo, un fenómeno reciente, lejos de ahí, como lo demuestra la investigación de Dorothy Shineberg sobre los "reclutados" que trabajaron en Nueva-Caledonia entre 1865 y 1930, los neo-hébridos formaron una fuerte comunidad de inmigrantes en Nouméa, y era corriente que pandillas de jóvenes hombres originarios de una isla se enfrentaran a los de otra isla. Dorothy Shineberg (1999) cita por ejemplo un periódico de Nouméa, *Le Néo-Calédonien*, del 2 de abril 1881:

> Los Santo se irritan y se disponen a pelear en Malakula. Cada uno de los bandos es apoyado, uno por los Ambrym, el otro por Ambae o viceversa. Golpes y alboroto. El domingo es el gran día. Vamos al suburbio y la lucha se organiza entonces de forma más seria. Ahí está lo que pasa todos los días… (la administración) deja perpetrar en plena ciudad este bello desorden cotidiano con pleno conocimiento de causa.

Las paradojas de la indianidad

Los cimientos de dos grandes partidos que marcaron la época de la independencia –el Vanua'aku Pati (VP) (anglófono), y la Union des Partis modérés (UPM) (francófono)– progresivamente se atomizaron en provecho de un gran número de pequeños movimientos constituidos alrededor de algunos líderes históricos, principalmente sostenidos por sus *wantok* (los locutores de una misma lengua vernácula). Para algunos autores, desde este momento la vida política de Vanuatu es a menudo representada en el registro de lo étnico; esta situación parece ser la señal de una "normalización" de la política nacional, en un contexto melanesio marcado por sus divisiones políticas y lingüísticas.

Pero la cuestión es más complicada de lo que parece. Cada partido político utiliza estrategias complejas para ganar o mantener escaños en el parlamento. Los candidatos elegidos deben ser capaces de movilizar electores localmente con sus listas, para que las ventajas no despreciables de la adhesión a un gran partido tengan efecto. Salvo pocas excepciones, en Vanuatu no se hace carrera sin el apoyo de un partido. Así, por ejemplo, ciertos políticos vieron de esta manera el estancamiento brusco de su carrera a causa de su expulsión del VP. Ahora bien, la forma de escrutinio, uninominal de una vuelta, favorece claramente al hombre antes que al partido. Por consiguiente, fuera de algunos líderes históricos que están a la cabeza de estos partidos, los candidatos elegidos deben primero ser el reflejo de su propio electorado local. En general estos políticos, cuyas carreras son rara vez largas, son en su mayoría líderes locales y aldeanos, más que *apparatchiks* clásicos (éstos ocupan por lo general puestos de secretarios o de consejeros políticos). Pero, en Port-Vila y Luganville, la coexistencia de poblaciones originarias de diferentes islas ha cambiado considerablemente las cartas del juego político.

El primer autor que constató el cambio de la relación frente a la idea de indianidad en las juntas electorales urbanas fue Rita Bill, redactora del capítulo consagrado a Luganville en la obra editada por Howard van Trease sobre las elecciones generales de 1991 en Vanuatu.[10] Rita Bill, originaria de Malekula, ejercía la profesión de abogada en Luganville. Es importante recalcar que es ni-Vanuatu, y que es mujer, lo que es relevante ya que las mujeres habían sido excluidas de los debates políticos nacionales.

Luganville, situada en la gran isla de Santo del norte, es la segunda de las dos ciudades del país. De hecho en Luganville, todavía más que en Vila, la casi totalidad de la población urbana no es originaria del lugar. Solo un 13% de los electores de ni-Vanuatu que viven en Luganville son originarios de Santo (o de la pequeña isla de Malo, la cual está relacionada administrativamente). Esta proporción muy rara de gente no local en una circunscripción electoral tiene consecuencias importantes en el desarrollo de las elecciones. Obliga a los grandes partidos a presentar, desde varios escrutinios –las elecciones se desarrollan cada cuatro años– candidatos originarios de islas vecinas, Ambae y Pentecôte principalmente. Así, se instala una especie de "lógica minoritaria" entre los electores que los conduce a votar por un candidato, que aunque sea de otra isla, de otra religión o de otro partido, es un emigrante miembro de un grupo minoritario de la ciudad, y no un candidato perteneciente a las instituciones hegemónicas.

10 Rita Bill, "Luganville", en Van Trease (1995).

En 1991, el Vanua'aku Pati tenía en Luganville dos candidatos para proveer dos escaños: Kalo Nial y Russon Seth, quienes habían sido elegidos en 1988 a través de una elección parcial, en la cual no habían participado todos los partidos. El desarrollo reciente de las pequeñas Iglesias y de las sectas pentecostales de Luganville, sobre todo entre los anglófonos, implicaba riesgos para el VP que presentaba dos candidatos. Por consiguiente, poco antes del escrutinio el VP retiró la candidatura de uno de sus dos miembros. Kalo Nial fue escogido y Russon Seth fue retirado. ¿Esta decisión fue tomada debido a su perfil más acorde con la base social histórica del partido? Nial era originario de Santo y pertenecía a la Iglesia presbiteriana (ampliamente mayoritaria).

No obstante, Kalo Nial fue derrotado de una manera inesperada por los candidatos originarios de otras islas, y de cultos minoritarios (adventistas y la Iglesia de Cristo). Rita Bill sugiere que la causa de esta derrota electoral fue la expulsión de Seth, la cual buscaba paradójicamente salvar dos de los escaños del VP en Luganville. Seth, originario de Ambae y adventista, habría podido sin duda atraer un gran número de votos entre los no-nativos de Santo y los miembros de las religiones minoritarias (1995, p. 314). El análisis de Rita Bill se apoyaba en el cuadro comparativo de las diferentes características de los candidatos: partido, isla de origen, pertenencia religiosa y lengua de escolaridad (en grueso, los dos candidatos elegidos).

Los candidatos a las elecciones generales de 1991 en Luganville

	Partido	Isla de origen	Pertenencia religiosa	Lengua de escolaridad
K. NIAL	VP	Santo	Presbiteriano	Inglés
A. MASENG	UPM	Ambrym	Adventista	Inglés
B. NOAH	UPM	Ambae	Apostólico	Francés
M. NOËL	Tan Union	Banks	Católico	Francés
J. AWA	MPP	Epi	Presbiteriano	Inglés
E. TABISARI	NUP	Pentecôte	Iglesia de Cristo	Inglés
J. HOMAI	NPP	Malekula	Holyness Fellowship	Inglés

Fuente: Elaboración propia.

Manples frente a *man aelan* en Port-Vila

Vimos cómo en la ciudad se recrean identidades contemporáneas de consonancia étnica, pero también cómo se construye un voto urbano específico, dirigido a candidatos que presentan características análogas a sí mismas pero no idénticas. Para Rita Bill, esto es la prueba de que desde la independencia Luganville se ha volcado hacia las islas vecinas y constituye el centro de un polo regional del norte (1995, p. 311). Para ella, la evolución política local de Luganville tiene que ver más con la evolución

a nivel nacional que con el contexto de Santo. ¿Pero no ocurre acaso lo mismo con respecto a Port-Vila? Durante mi segunda estancia en Vanuatu, en 1998, tuvo lugar una crisis social y política que me permitió medir la importancia de estos fenómenos. Como reacción al informe del Mediador de la República[11] sobre la gestión de la caja de pensionados de Vanuatu (VNPF), tuvieron lugar manifestaciones y motines en dos ciudades del país. Estos motines habían sido liderados, en Port-Vila, por algunos jefes de la isla Tanna que vivían en barrios periféricos (Blacksands, Ohlen, aeropuerto de End blong). Es importante resaltar que en la capital los emigrantes son recibidos en territorios cedidos por los *manples* (los locales), a cambio de apoyo político para sus líderes. De esta manera, se forma una clase de suburbios melanesios donde coexisten diferentes Iglesias y comunidades, pero donde predominan esencialmente organizaciones sociales tradicionales.

Antes de la independencia y del proceso de restitución de tierras a sus propietarios tradicionales, los emigrantes se instalaban en las tierras que pertenecían a los colonos franceses, pues éstas atraían mano de obra importante de las pequeñas islas. Esta población se había venido instalando desde hacía varias décadas en un barrio de nombre "engañoso", *Seaside* ("borde del mar"). Contrariamente a otros barrios periféricos y pobres de Port-Vila, este más urbano y denso, se parece más a un barrio de invasión, ubicado cerca de barrios residenciales muy bonitos de la capital. Sus habitantes vienen de varias islas, y el barrio está dividido en secciones bien delimitadas: Seaside Paama, Seaside Tongoa, Seaside Futuna. Las islas de Paama y de Tongoa hacen parte del grupo de Islas Shepherds, cerca de la isla de Efate donde está situada la capital.

Sus habitantes empezaron a emigrar –temporalmente– a la ciudad para trabajar pues sus islas estaban muy pobladas y no ofrecían recursos suficientes. Para los habitantes de Tongoa instalados en Seaside, la movilización alrededor de la candidatura de Alick Georges Noël (UPM), originario de Tongoa, parecía evidente como lo afirma uno de sus jefes, Josh Tokai, durante las elecciones del 2002.

> Durante las elecciones, todo el mundo debe venir a Seaside. ¡Todo el mundo! Si hay gente que no conoces, los verás en Seaside. Porque hay mucha gente aquí. Piensan que pueden ganar votos aquí. Pero ya tenemos un candidato por el cual votar: Alick. Porque es de nuestra tierra, habla la misma lengua que nosotros… ¡Si votamos por alguien de otra lengua, no nos va a ayudar![12]

---

[11] Que no era otra en ese momento que Mair-Noëlle Ferrieux-Patterson, ciudadana ni-Vanuatu pero de origen francés, candidata en las elecciones del 2002 (al respecto se puede consultar mi película *Grassroot*).

[12] "Long taem blong eleksen, evriwan mas kam long Seaside, evriwan ! Spos oan yu no luk fes blong hem yu luk hem long Seaside. From i kat tumas man long ples ia. Oli tink se oli save winim vot long ples ia. Be mifela i kat wan kandidet mifela i vot long hem : Alick. From hem i manples, wan lanwis… spos mifela i stap vot long wan narafela lanwis, be i no stap helpem mifela!"

Contrariamente a los *man Tongoa*, instalados allí desde hace décadas, los emigrantes de Tanna, quienes llegaron más recientemente, no disponen de candidatos en Vila, ni de relevos suficientes en el Estado y en las estructuras urbanas para crear este tipo de red movilizadora vertical. Estas poblaciones constituyeron por mucho tiempo un aporte electoral decisivo para un líder nacional emblemático: Barak Sope. Este líder, al salir del VP en 1988, se volcó inteligentemente hacia ciertas comunidades minoritarias, particularmente las francófonas, para ampliar sus redes de apoyo. Sope había sido en otro tiempo uno de los jóvenes y radicales ideólogos del Partido Nacional, y fiel socio durante mucho tiempo de Walter Lini (el "padre" de la independencia). Sope fue por un tiempo primer ministro antes de tener problemas judiciales y pasar una temporada encarcelado.

Barak Sope es originario de Ifira, una pequeña isla situada frente a Port-Vila, cuya población posee numerosos terrenos de valor en los alrededores. Gracias a las concesiones acordadas para construir en estos terrenos villas, comercios o edificios públicos, los *man Ifira* se han beneficiado de una especie de "fondo social" (el Ifira trust). Este fondo permitió, por ejemplo, en abril de 2002, mandar a una mujer anciana a operarse de un cáncer a Australia. El costo de la operación y del viaje fueron aproximadamente 8000 euros, los cuales fueron enteramente asumidos por el Ifira Trust. Estos recursos económicos no implican que la gente de Ifira represente una "clase dominante", o una élite social e intelectual. La inmensa mayoría de la población vive como los otros, ejerciendo un empleo poco cualificado en Port-Vila, y de los dividendos patrimoniales. Sin embargo, el hecho de poseer estos recursos tiene consecuencias frente a la consolidación de las identidades étnicas en la ciudad, pues los originarios de Ifira se ven privilegiados por el hecho de que la capital se ha construido virtualmente "en su territorio". En este contexto, la gente de Ifira es acusada de confundir sus intereses con los del Estado.

Por el contrario, la reivindicación política alrededor de los *man tanna*, bajo el estandarte provincial de Tafea,[13] nace de un sentimiento de frustración debido a su débil representación en sectores claves del Estado y de la economía, a pesar de su peso demográfico. Es importante resaltar que en los individuos que apoyan esta iniciativa se observa un fuerte distanciamiento con respecto a categorías de movilizaciones habituales (como divisiones religiosas, lingüísticas y partidistas) privilegiando una adhesión más que todo regionalista. En este sentido, "élite" o pueblo, educado o no, sus simpatizantes partidistas se dicen ante todo *man tanna*. Ciertos corresponden, sin embargo, al perfil ideal-típico de la "élite indígena moderna". Es decir, una sociedad

[13] Tafea es un acrónimo que designa la provincia más al sur, en la cual domina la isla de Tanna.

civil a la vez nacionalista, sutil y mesurada, que es considerada como garante de la perennidad de un Estado de derecho democrático. Un Estado compuesto por "individuos posétnicos", como si se tratara ante todo de un estadio del desarrollo entre la esfera tradicional/comunitaria y la esfera moderna/individualista.

No obstante, las poblaciones originarias de otras islas, cuyos miembros están más fuertemente integrados a la economía y al Estado, se funden también en criterios comunitarios. Es el caso de los habitantes de una pequeña isla del noreste del país, Ambae, que a pesar de su escasa población provee una parte importante de las "élites" ni-Vanuatu (políticos, altos funcionarios, hombres de Iglesia). Esta particularidad suscita la ironía del resto de la población a propósito del "éxito" y de la "inteligencia" de los *man Ambae*, quienes están sobrerrepresentados en cargos importantes de la función pública, como consecuencia de una historia específica donde los misioneros jugaron un rol importante (Allen, 1968). Es posible sacar conclusiones similares frente al desarrollo de estrategias insulares o comunitarias dentro del Estado, trascendiendo las numerosas "fronteras mentales" en Vanuatu (lengua vernácula/lengua colonial, confesión religiosa, campo político).

Después del escándalo de la Caja de Pensiones ocurrido en 1998, la gente de Tanna exigió la devolución del dinero que les había sido descontado. En esta ocasión, atacaron el inmueble del VNPF y saquearon las propiedades de los políticos acusados. Simultáneamente, la población de Ambae, reunida en una Iglesia de la Asamblea de Dios en Vila escuchaba a uno de sus líderes, Jacques Sese, quien afirmaba que era importante confiar en el Estado, y dejar fructificar su dinero más que gastarlo. Presentado como un "jefe de Ambae",[14] Jacques Sese, antiguo ministro de Educación, evoluciona sin embargo en el seno de universos de referencia minoritarios entre la población Ambae. Sese es francófono, católico y pertenece al UPM. Si bien es cierto que los *man Ambae* están dispuestos a denunciar los riegos del *islandism* ante otras comunidades, en particular los *man Tanna*, fueron los primeros en tener la idea de construir, en Port-Vila, una "casa de los *man Ambae*" para mantener el vínculo y desarrollar proyectos entre la capital y su isla. Es verdad que lo anterior representa un símbolo comunitario situado más del lado del regionalismo que de la etnicidad. Las dos personas que lideran esta operación son, por un lado, Henry Fira, quien dirige Piango (*Pacific Islands Association of NGO's*). Por otro lado, la segunda persona es Silas Hakwa (originario del pueblo de Ndui-Ndui, al oeste de Ambae), un abogado instalado en Port-Vila, que se lanzó con éxito en 1998 en una carrera política como diputado bajo el estandarte del VP.

---

14 Una isla donde la antropología ha identificado los *big men* y los sistemas de grados más que a los jefes, aun si sus habitantes anteponen voluntariamente la "línea de jefes" a la cual pertenecen.

Las falsas apariencias de la “sociedad civil”

El estudio de estas situaciones es útil para entender la génesis de las construcciones identitarias, y también para sobrepasar la aparente dicotomía entre las élites y el pueblo. La lógica de enfrentamiento entre clases parece ser la explicación de las transformaciones de las sociedades llamadas tradicionales. Ahora bien, las personas implicadas en la construcción de un discurso identitario son las élites en un sentido sociológico (políticos, altos funcionarios), aliados con los líderes tradicionales que no son siempre muy “tradicionales”. La noción misma de “élite” implica aquí un problema. En realidad, las clases sociales no se pueden formar y perpetuarse al no lograr una inscripción duradera.

La coyuntura laboral, un cambio gubernamental o una disputa territorial en su isla de origen pueden interrumpir o suspender bruscamente la “carrera” de un individuo, se trate de un alto funcionario o de un empleado no calificado. Después de la llegada al poder del primer gobierno francófono en 1991, cientos de funcionarios sospechosos de colaborar con el Vanua’aku Pati (VP, ex Partido Nacional, anglófono) fueron despedidos. Cuando regresó al poder el VP en 1998, una parte de estos funcionarios fue reintegrada. De esta manera, George Pakoasongi recobró su puesto de director de la Comisión del Servicio Público siete años después. Durante una entrevista en julio de 2000 me contó: “mientras tanto regresé a mi casa, a mi isla, me hice cargo de mi jardín”. Sin indemnización de desempleo, ni posibilidad de ser reintegrado en otro cuerpo de funcionarios o de unirse al sector privado, el cual no emplea muchos “locales” más allá de empleos de poca calificación (vendedores, chóferes, empleadas domésticas o jardineros), el estatus social de los líderes melanesios contemporáneos (políticos, altos funcionarios) es frágil. Es difícil identificar en un contexto así las clases sociales a partir de la posición profesional, pues sería necesario romper con lo que Bourdieu llama “la ilusión intelectualista”. Ésta lleva a considerar “la clase teórica, construida por los eruditos como una clase real, un grupo efectivamente movilizado” (Bourdieu 1984, p. 293). En este contexto, las personalidades de la sociedad civil no cuadran con la imagen de una élite maquiavélica, opuesta a la gente del pueblo anclada en sus tradiciones. Es de manera consciente, pero no cínica, que las personas –cuyas trayectorias son igual de complejas a las situaciones en cuestión– hacen un llamado a la “tradición” para enfrentarse a los problemas contemporáneos.

La noción de sociedad civil, que sería la única capaz de resistir a los demonios del “primordialismo” (Smith, 1987), permite calificar fácilmente de manera unívoca los “agentes de la modernización” en los Estados poscoloniales. Sin embargo, su contenido sociológico e histórico es impreciso (Comaroff y Comaroff, 1999). El mito de la sociedad civil está fundado “en la idea de un individuo educado, posétnico” y asalariado. Ahora bien, la observación de los miembros de esta “sociedad civil” revela

que ésta se encuentra en gestación, y que está compuesta por numerosas corrientes difícilmente reducibles a un término general. En el seno de esta sociedad civil se enfrentan corrientes contradictorias, grupos de presión y ONGs que buscan hacer oír su voz y participar en el debate democrático. Pero esos grupos –asociaciones de jefes, asociaciones de mujeres, Iglesias y movimientos religiosos, asociaciones de carácter comunitario– no comparten las mismas estrategias, ni los mismos objetivos. Sus miembros pueden pertenecer a varios grupos, lo que plantea conflictos de interés insolubles. La pregunta que aparece es la siguiente: ¿hay que emplear la expresión "sociedad civil", o utilizar la idea más matizada de "movimientos sociales" (Mamdani y Wamba 1997), sin apartarse completamente de las interpretaciones que articulan las tensiones regionales e identitarias a la etnicidad o a las pertenencias de linaje?

En resumen, las diferentes perspectivas de análisis de la Melanesia contemporánea nos llevan todas a la cuestión política, o más bien de *la* política. No porque estas sociedades sean por esencia más políticas que otras, sino porque la inestabilidad gubernamental en Vanuatu tiende a ocultar las cuestiones económicas y sociales de fondo, frente a una práctica más "politiquera" (transposición de alianzas gubernamentales, tránsfugas de partido a partido, escisión de los grandes partidos). A decir verdad, las formas sociales y las jerarquías de los Estados melanesios están en constante evolución desde hace más o menos un siglo. Ninguno de los sistemas políticos en competición se ha vuelto estable o permanente. Se trate de jefes tradicionales (rurales o urbanos), *big men*, religiosos, líderes de comunidades, elegidos locales o nacionales, o nuevos líderes "étnicos", todos los individuos son ante todo el reflejo, en un grado u otro, de la sociedad de la cual emergen. Como dice V. S. Naipaul: "la política está ligada a la naturaleza de las relaciones humanas, al contrato que el hombre establece con el hombre. La política de un país no puede ser sino la prolongación de su visón de las relaciones humanas" (1980, pp. 87-88). Puesto que la sociedad cambia todo el tiempo, las transformaciones del liderazgo acompañan, y a veces hasta suscitan, estos cambios.

Nuevas situaciones, nuevos líderes

Los diferentes tipos de poder no corresponden solamente a sistemas sociopolíticos o ecológicos determinados; se elaboran y evolucionan con la aparición de nuevas situaciones. La idea de que un liderazgo nuevo se construye paralelamente a la constitución de un grupo social (Balandier, 1971) se confirma por la evolución poscolonial de Vanuatu. El debate sobre las tradiciones inventadas se ha ampliado a propósito de Melanesia, a partir de la idea de un enfrentamiento de clases entre nuevas élites urbanas y poblaciones rurales. Sin embargo, estos grupos políticos comunitarios revelan solidaridades verticales entre "élites" y "pueblo", más que reagrupamientos de clases. La homología entre los miembros de los movimientos y los que los dirigen está lejos de

ser anecdótica. En este contexto empecé a encontrar en Vanuatu, en el movimiento regionalista de Tafea, individuos que se afirman como nuevos líderes, y cuyos recursos sociales y simbólicos no hacían parte de las estructuras hegemónicas clásicas (partidos, Iglesias), sino que se identificaban con nuevas comunidades regionales que habían aparecido en el contexto urbano. Desde este punto de vista, éstas aparecían en clara ruptura con las concepciones tercer mundistas clásicas de la política.

En el caso de los *man Tanna* que viven en Port-Vila, las verdaderas motivaciones de las personas atraídas por reivindicaciones provinciales son ante todo económicas. Se trata de estrategias de inserción en la sociedad estatal, específicamente de escolaridad de los niños. Más que una conciencia de clase, lo que los ha llevado a reivindicar la idea de comunidad es la discriminación por parte de otras comunidades. Después de una década en la ciudad, los *man Tanna* han sido relegados a oficios sucios o difíciles. En Port-Vila viven siempre en terrenos en litigio concedidos por Barak Sope (ver más arriba). Una mujer de Tanna que vive desde hace años en Vila me dijo: "nunca he trabajado para el gobierno, no hay trabajo para nosotros. Para nosotros es siempre lo privado, trabajar para los *expats* (expatriados). La isla de los *man Tanna* continúa siendo una de las menos equipadas en materia de infraestructura (escuelas, carreteras, dispensarios), aunque un aeropuerto internacional haya sido abierto para que los turistas puedan venir directamente de Nueva-Caledonia o Australia.

Un hombre de perfil atípico juega un rol clave entre los *man Tanna* instalados en Port-Villa. Se trata de Saby Natonga, originario de Tanna, pero quien creció en Port-Vila. Este hombre encarna un nuevo tipo de líder. Pasó por el Liceo Francés de Vila y luego estudió en una escuela de contabilidad. Saby Natonga desarrolló paralelamente una carrera deportiva de alto nivel (primero boxeo después fútbol) y un trabajo de gerente en el Bon Marché, un supermercado grande de un comerciante de origen chino, René Ah Pow. Cuando Saby habla de la política en Vanuatu no empieza su relato por un cuadro de la lucha por la independencia, como lo hacen los líderes de más edad; tampoco busca elaborar un discurso asociando tradición, cristianismo e identidad nacional. Saby, habla más desde su experiencia de *man Vila* (citadino), como trabajador del sector privado. Su propósito consiste en mezclar una visión populista de desarrollo, fundada en la agricultura, a un liberalismo teñido de un cierto cinismo.

> Vanuatu está compuesto por muchas islas, pero todas tienen el mismo problema. En Vila mucha gente vive en cabañas. Hay un problema de vivienda, de instalación. Hay problemas de trabajo, la gente no encuentra trabajo. Sobre esto, los partidos políticos vinieron y dividieron la gente en comunidades. Lo que se necesita es reconstruir a partir de las comunidades. Cuando se habla de una comunidad, están el jefe, el pastor, las mujeres, los niños… todo el mundo. Pero hoy en día, los jefes y los pastores no tienen autoridad. Cada uno va por su lado. Es necesario que cada líder haga su trabajo en la comunidad… Aquí en Vanuatu, vas a cualquier rincón de

> la sabana y encontrarás *taros*, yuca, papayas. Es decir que tienen que comer. Pero es la mentalidad de la gente la que no es buena.
>
> Vanuatu ha conquistado ya su independencia. La gente debe entender eso. Así pues, no hay que esperar siempre que Francia o Australia vengan a darnos dinero, digo esto porque con el Plan de reforma global, también hemos recibido todos esos consejeros expatriados. Y cuando hablamos de consejeros, ¡ganan más de un millón al mes! (alrededor de 8000 euros). No sirve para nada pedir prestado dinero al Banco Asiático de desarrollo que los *grassroots* –los pueblos– van a tener que pagar. Van a tener que reembolsar, pero el dinero no está ahí, está en otra parte… Aquí toda la gente debería trabajar la tierra, porque todo el mundo posee una tierra… Los ni-Vanuatu hacen lo mejor que pueden, pero es el mercado el que decide. Si haces contrapeso, puedes salirte, si no… Es así hoy en día, es una lógica mundial (Saby Natonga, 4 de mayo 2002, en el Bon Marché de Port-Vila).

Con solo 38 años (nació en 1970), Saby Natonga tenía un aire de importancia por su trabajo en el Bon Marché (distribución de mercancía, empleos), pero también gracias a sus actividades secundarias relacionadas con la “comunidad” de los *man Tanna* de Port-Vila. Saby estaba vinculado al sindicato de taxis, y tenía una sociedad de vigilantes (National Security), en los sectores en que la gente de Tanna estaba relegada. En Port-Vila estos eran designados y percibidos como los *manbush* (unos “campesinos”), o bien como “duros”. Saby ejercía también un rol principal en el club de fútbol de Tafea, del cual era entrenador y presidente, después de haber sido jugador y capitán, ganando así el campeonato nacional a los ocho años de afiliado. Durante el escándalo de los pensionados en enero de 1998, Saby jugó un rol importante en el desencadenamiento y después en la disolución de los motines, por esto este acontecimiento constituye para él el día más importante de gloria política.

> Se espera siempre del gobierno, pero el gobierno somos nosotros finalmente. Porque nosotros somos la base, abajo de todo, en el nivel de las comunidades. Es por esto que hay que reforzar la comunidad… Tomo un ejemplo: si yo no hubiera formado este espíritu de comunidad entre las gentes de Whitesands (una comunidad de Tanna), los motines de la VNPF no se habrían desarrollado.[15]

Así pues, en plena crisis del VNPF, Saby fue nombrado director interino de la Caja de Pensionados para calmar la ira de la multitud (compuesta en su mayoría por los *man Tanna*). Cuando los *man Ambae* afirmaron su confianza en el Estado (ver más arriba), el nuevo consejo de administración del VNPF dirigido por Saby Natonga tomó la decisión de restituir a todos los miembros que así lo desearan la totalidad de sus cotizaciones. Esta maniobra le permitió aparecer como un hombre providencial ante la

15 Intervención en un encuentro en la zona rural de Efate durante la campaña electoral de 2002 (Cfr. *Grassroots*, *ceux qui votent*).

gente que pensaba que su dinero había sido simplemente robado. Este acontecimiento puede ser percibido como un acto fundador para Saby y su movimiento, en el sentido que Marc Abélés le atribuye en el contexto político:

> Los vínculos políticos que engendran las redes toman raíces en una coyuntura muy precisa. Hay acontecimientos fundadores… Es entonces cuando aparecen personalidades que de alguna manera “toman el poder”; imponiéndose sobre otros hacen circular ideas, multiplican los vínculos, crean las redes. Estas figuras tienen un rol esencial: encarnan las rupturas, rompen la larga duración. En breve, construyen las nuevas legitimidades (Abélès, 1989, p. 57).

Comunitarismo y democracia: NCA y las elecciones de mayo de 2002

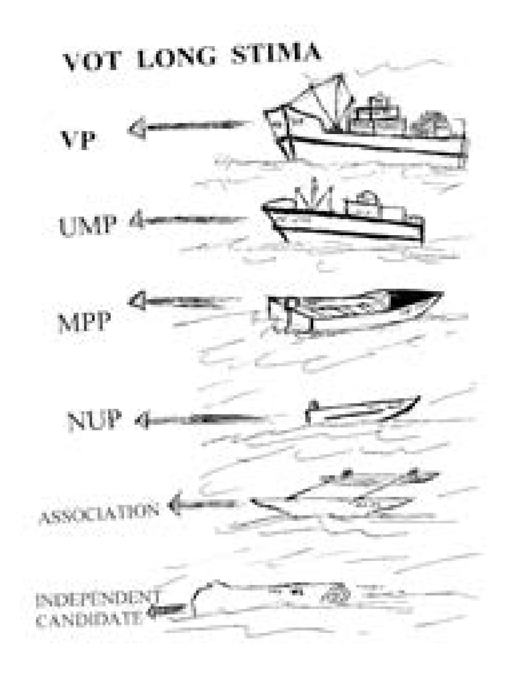
Saby Natonga, quien ya había sido candidato de Tanna como independiente, fue cortejado por varios partidos políticos, pero decidió finalmente constituir su propio partido, National Community Association (NCA), reuniendo una parte de los jefes de las comunidades originarias de Tanna que vivían en los barrios alrededor de Port-Vila. Al fundar su propio movimiento político, Saby Natonga pretende asumir un estatus de hombre providencial: “¡Es fuerte como los blancos! ¡Es como los Chinos, es un duro!”, dice de él en *Grasssroots* su tío Roy Yasul, quien es uno de los jefes que representa los *man Tanna* en Vila.[16] El NCA representa bien esta tendencia, más y más marcada por el comunitarismo en la política. Esta inclinación es retomada por los grandes partidos (UPM y VP), que comienzan a escoger con cuidado a sus candidatos en función del peso de las diferentes “comunidades” en la ciudad, pero conservando siempre un discurso nacional:

> Soy candidato del UPM y represento la comunidad de Shefa en Vila, Pero hay gente de otras comunidades que nos quiere ayudar, de Tafea, de Mailcolo, de Santo… El peligro, aunque ya tratamos de prevenir a la gente, es que como sucedió en las últimas elecciones, hay muchos pequeños partidos que se presentan. La gente tiene que entender que deben votar por los dos principales partidos, el UPM y el VP, para que tengan una mayoría sólida y que puedan formar un gobierno estable.[17]

---

[16] En este excelente libro *Faire de deux pierres un coup* (1981), traducido recientemente al francés y publicado en Vila por el centro de cultura, Jeremy McClancy escribía en 1981, que los *man Tanna* habían reconstituido una parte de su vida tradicional y rural en los suburbios de Vila (Nakamals – men’s meeting houses-, médicos tradicionales, autoridades tradicionales), en cambio, “el individuo considerado como un *big man* en una comunidad urbana fue a menudo aquel que tuvo más éxito según los criterios occidentales” (2002, p. 165).

[17] Alick George Noel (antiguo alcalde de Port-Vila) en *Grassroots.*



"Vote por el paquebote"
Propaganda de Vanua'Aku Pati (abril de 2002)

En las elecciones municipales de Port-Vila, en el 2001, el NCA obtuvo dos de los catorce escaños y un alcalde adjunto, a pesar de la existencia de acusaciones de fraude electoral. Saby y el NCA fueron también acusados de haber sido financiados por la comunidad China, especialmente por René Ah Pow,[18] el propietario del Bon Marché, para el cual Saby trabajaba. Presentaron once candidatos a las elecciones legislativas de mayo de 2002. Aunque el apoyo de "masa" de la gente, como lo dice él mismo Saby Natonga, fue importante, éste optó por una estrategia que tenía sus límites, y que consistía en la afirmación política de los *man Tanna*. Puesto que estos inspiran un cierto temor, era difícil federar a otros grupos insulares fuera de la provincia de Tafea, aún a pesar de su deseo de presentarse como movimiento nacional (National Community Association) con candidatos "de las Islas Banks hasta Aneytium" (es decir, de norte a sur del archipiélago). Durante las elecciones de 2002, NCA no logró reunir todos los *man Tanna* que viven en Port-Vila. Por el momento, no era muy importante frente a otros partidos más instalados como el UPM o el VP. A pesar de que

[18] René Ah Pow hacía parte de las primeras asambleas representativas de las Nuevas Hébridas en 1976 (Wittersheim, 2002), como representante de los "intereses económicos" de los elegidos.

estos partidos coopten a menudo nuevos líderes locales populares, su aparato político centralizado se mantenía sólido.

Después de las elecciones de mayo de 2002, los dos grandes partidos rivales que dominaban la vida política de Vanuatu, el VP y el UPM, consintieron en asociarse para mantenerse en el poder. La mayoría de sus líderes fueron reelegidos. De esta manera, ni el sistema, ni la polarización de la política alrededor de los grandes partidos fue realmente puesta en cuestión. Además, aunque la democracia es un fenómeno muy reciente, la fragmentación relativa a las grandes formaciones políticas en beneficio de nuevas lógicas de identificación comunitaria está lejos de haber alcanzado la de los países africanos, por ejemplo. Hay que decir que los países melanesios, al contrario de muchos países africanos, no han conocido largas transiciones del poder despótico antes de experimentar el multipartidismo.

Mi preocupación de orientar mis investigaciones de antropología política en función de los intereses pertinentes para los actores mismos (líderes o simples electores), me llevó a escribir y a realizar una película sobre la campaña electoral de Port-Vila en abril-mayo de 2002. *Grassroots, los que votan*, sigue paso a paso las estrategias puestas en práctica por tres líderes bastante diferentes durante estas elecciones (Saby Natonga, Alick Georges Noël y Marie-Noëlle Ferrieux-Patterson), y presenta en conjunto el marco en el cual se inscribe la política. La realización de esta película me ha permitido comprender, en la práctica, la manera como se desarrolla la política hoy en día en Melanesia, mientras que en Francia la democracia atravesaba una grave crisis.

22 de abril, en Port-Vila, capital de Vanuatu

En compañía de un amigo camarógrafo, David Quesemand, vine a Port-Vila para realizar una película sobre las elecciones que tendrían lugar el 2 de mayo. La movilización política fue, en general, muy fuerte, y el índice de participación electoral también. Este año, el número de candidatos alcanzó una cifra récord. Por todas partes, en las calles de la ciudad y sus suburbios, candidatos, militantes y electores se cruzaban, discutían, se interpelaban. Nos cruzamos por casualidad con el primer ministro en campaña y con un amigo del cual yo ignoraba todas sus actividades militantes. Allí, un jefe equipado con un megáfono ordenaba a los habitantes de su barrio que vinieran a escuchar los discursos de los diferentes candidatos. Cada día, durante toda la campaña, los partidos se sucedían uno después del otro, barrio tras barrio. Presenciamos efusividad en los discursos, promesas y críticas, aparición de nuevos líderes y partidos, y una fuerte creencia en la eficacia de los *meetings* para sumar votos. Tanto los debates como estas interacciones entre electores y candidatos parecían una versión moderna del ágora griega y de su modelo de democracia directa. Para mí era un consuelo no estar en Francia en medio de una campaña electoral politiquera, obnubilada por la

cuestión de la seguridad, y tan lejana de los verdaderos problemas de la población. Era un consuelo estar en un contexto en donde la palabra política era liberada, espontánea, y surgía en todas partes.

La mañana del 22 de abril, cuando en el hemisferio norte todavía era la noche del 21 (nueve horas separan Port-Vila de París), nos despertamos para enterarnos con asombro del resultado de la primera vuelta de la elección presidencial en Francia y la "victoria" de Jean-Marie Le Pen.[19] La población de Vanuatu, con la que discutimos sin parar, no salía de su sorpresa. La ironía hubiera dominado nuestros encuentros si la gente en Vanuatu no tomara la cosa política tan en serio. El acontecimiento inspiraría a Ralph Regenvenu, durante un debate público, la reflexión siguiente bajo la forma de propaganda:

> Si la gente no vota, tendremos aquí en Vanuatu la misma situación que la de Francia en este momento. Tenemos con nosotros amigos de Francia [mira en nuestra dirección]. Allá la gente no salió a votar y ahora tiene miedo, porque un hombre malo tiene el riesgo de ganar las elecciones. Los franceses salieron a las calles por millares gritando: "No queremos ese tipo", pero contrariamente, no salieron a votar, ¡y pasó! Es la misma cosa aquí, Si no votan, no tienen derecho a venir a criticar al gobierno después.

Conclusión

La ausencia de toda referencia a la historia y al Estado en los discursos científicos o comunes sobre el Pacífico implica interpretaciones de las situaciones actuales como el producto de "resurgimientos tribales", de sentimientos étnicos y esenciales. Más allá de las metáforas culturistas ("el poder para los *big men*"), y las fórmulas neocolonialistas ("república bananera"), tan corrientes en los discursos de los estudiosos del país (y en particular de los cooperantes extranjeros), en Vanuatu se percibe el signo de la emergencia de una cultura política nueva, propiamente nacional, y en búsqueda de democracia.[20]

Los acontecimientos políticos de 1997-1998, y las recomposiciones políticas durante las elecciones siguientes me permitieron observar las relaciones entre los diferentes componentes de la sociedad ni-Vanuatu contemporánea y, en particular, la relación estrecha que se instauró entre el Estado y las diferentes comunidades –reales o imaginarias– que coexisten en su seno. Los procesos electorales, así como las crisis

[19] En la primera vuelta de la elección presidencial, Le Pen, candidato de extrema derecha, había tomado ventaja sobre el socialista Lionel Jospin, creando un choque en la opinión pública y privando a Francia de su tradicional enfrentamiento derecha/izquierda.

[20] En mi libro *Après l'indépendence* (2006), vuelvo más precisamente sobre las condiciones históricas y sociológicas de la emergencia de estas identidades poscoloniales en Vanuatu.

políticas, constituyen de momento observaciones privilegiadas, en donde la palabra de los actores políticos aparece como liberada. El hecho de pasar una temporada en Vanuatu durante las dos últimas elecciones legislativas (1998 y 2002) me permitió percibir y tratar de describir fenómenos que no han sido revelados ni por las ciencias sociales, ni por los periodistas, ni por los expertos en geopolítica regional.

Al descifrar estas nuevas configuraciones políticas, y tratar de comprender el punto de vista de todos los actores, espero haber podido contribuir a minar un poco ciertas ideas, como la de que la política de Melanesia no obedece a ninguna regla. Debo igualmente reconocer, parafraseando a Tocqueville, que talvez en Vanuatu he buscado, más que a Vanuatu mismo, la democracia misma, en un momento en el que mi propio país, Francia, se interrogaba sobre el sentido y la utilidad del voto.

Referencias

Abélès, M. (1989). *Jours tranquilles en 89. Ethnologie politique d'un département français*. París: Odile Jacob.

Allen, M. (1968). The Establishment of Christianity and Cash-Cropping in a New Hebridean Community. *Journal of Pacific History*, 3. pp. 25-46.

Anderson, B. (1983). *Imagined communities. Reflections on the origin and spread of nationalism*. Verso: New Left Books.

Balandier, G. (1971). *Sens et puissance. Les dynamiques sociales*. París: Presses Universitaires de France.

Bazin, J. (1988). Genèse de l'État et formation d'un champ politique. *Revue française de science politique*, 38 (5) (L'anthropologie politique aujourd'hui). pp. 709-718.

Bedford, R. (1973). *New Hebridean Mobility: a Study of Circular Migration*. Canberra: Australian National University.

Bill, R. (1995). Luganville. In Van Trease, H. (ed.). *La politique mélanésienne: stael blong Vanuatu*. Suva: McMillan Brown Center, University of Canterbury, Dunnedin (Nouvelle-Zélande) & Institute of Pacific Studies, University of the South Pacific.

Bolton, L. (2002). La radio et la redéfinition de la kastom au Vanuatu. In Hamelin, Ch. et Wittersheim, E. (eds.). *La tradition et l'Etat. Eglises, pouvoirs et politiques culturelles dans le Pacifique*. París: L'Harmattan. pp. 161-184.

Bonnemaison, J. (1977). *Système de migrations et croissance urbaine à Port-Vila et Luganville.* Paris : (Nouvelles-Hébrides). Éditions de l'Office de la recherche scientifique et technique outre-mer (Orstom), coll. Travaux et documents de l'Orstom, 60.

Bourdieu, P. (1984). Espace social et genèses des "classes". *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 52-23.

Charpentier (1999). Sabirs, pidgins, créoles. Les langues de contact dans le Pacifique. In Bensa, A. et Rivierre, J-C (éd.). *Le Pacifique, un monde épars*. París: L'Harmattan. p. 105-126.

Chowning, A. (1986). The Development of Ethnic Identity and Ethnic Stereotypes on Papua New Guinea Plantations. *Journal de la Société des océanistes*. Nombre spécial "Les plantations dans le Pacifique Sud", 82-83 : 153-162.

Comaroff, J. et Comaroff, J. (1999) (éd.). *Civil Society and the Political Imagination in Africa.* Chicago: Chicago University Press.

Haberkorn, G. (1989). *Port-Vila: Transit Station or Final Stop? Recent Developments in ni-Vanuatu Population Mobility*. Canberra: Australian University Press.

Mamdani, M., Wamba-Dia-Wamba, E. (1997). Mouvements sociaux et démocratie en Afrique. In Gemdev. *Les Avatars de l'État en Afrique*. París: Karthala.

McClancy, J. (2002) [1981]. *Faire de deux pierres un coup. Une brève histoire du Vanuatu jusqu'à l'indépendance*. Port-Vila: Vanuatu Cultural Centre Publications.

Naipaul, V. S. (1980). *Le retour d'Eva Perón et autres reportages*, 10-18, Paris.

Shineberg, D. (1999). *The People Trade. Pacific Islands Laborers and New Caledonia (1865-1930)*. Hawaii: Hawaii University Press.

Siegfried, A. *Tableau politique de la France de l'Ouest* (1913).

Smith, A. D. (1987). *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford: Basil Blackwell.

Tocqueville, A. de (1981). [1835-1840]. *De la démocratie en Amérique*. París: GF-Flammarion (Tome 2).

Van Trease, H. (ed.) (1995). *La politique mélanésienne: stael blong Vanuatu*. Suva: McMillan Brown Center, University of Canterbury, Dunnedin (Nouvelle-Zélande) & Institute of Pacific Studies, University of the South Pacific.

Wittersheim, E.c (2006). *Après l'indépendance. Le Vanuatu, une démocratie dans le Pacifique*. Aux Lieux d'Etre.

Wittersheim, E. (2007). Sociedades en el Estado. Antropología y situaciones poscoloniales en la Melanesia. *Estudios de Asia y África*. 134, XLII, septiembre-diciembre, 3. México.

Película

Wittersheim, E. *Grassroots, ceux qui votent* (85 min, 2003). Edition DVD Philux Disponible en: http://philux.org/DVD/grassroots.html

Los autores

BASTIEN BOSA
Profesor principal e investigador en la Escuela de Ciencias Sociales, programa de Antropología, Universidad del Rosario. Su tesis de doctorado en antropología histórica (EHESS/ENS, París) trató sobre la historia colonial aborigen en Australia.

STÉPHANIE GUYON
Doctorante en ciencia política y ATER en la Universidad de París I. Trabaja sobre la politización de los criollos, de los indígenas y de los negros cimarrones en St. Laurent du Maroni (Guayana Francesa).

FABIEN LE BONNIEC
Doctorante en antropología en la EHESS-IRIS (París), y en etnohistoria en la Universidad de Chile (Santiago de Chile), trabaja sobre los procesos de reconstrucción de la territorialidad Mapuche en Chile.

MÓNICA MARTÍNEZ
Profesora de la Universidad Autónoma de Barcelona (UAB). En su tesis de doctorado trabajó la cuestión de la transformación de la idea del territorio y la mediación política en los Kuna de Panamá.

NADEGE MAZARS
Doctorante IHEAL (París), trabaja sobre el tema de la salud indígena en Colombia. Umifre 17 CNRS-MAEE.

ÁNGELA SANTAMARÍA
Profesora e investigadora del Centro de Estudios Políticos e Internacionales (CEPI) de la Universidad del Rosario, doctora en sociología (CSE-EHESS, París), trabaja sobre el movimiento indígena transnacional y las redes de derechos humanos a partir del caso colombiano.

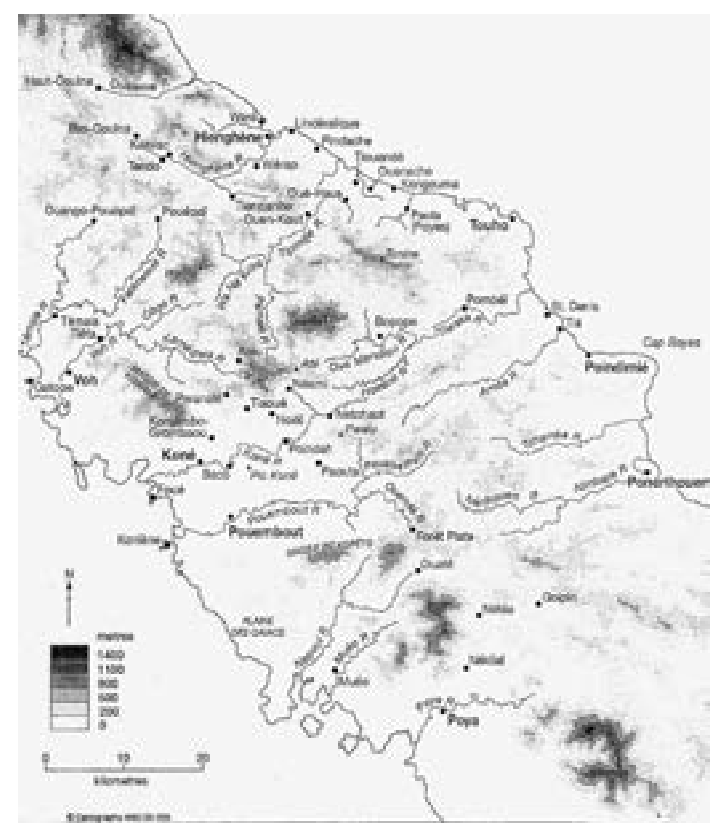
BENOÎT TRÉPIED
Profesor ATER en la Universidad de Nueva-Caledonia; doctor en antropología, en su tesis de doctorado trabajó la política local y las relaciones coloniales en las comunas de Koné, al noreste de Nueva-Caledonia.

ERIC WITTERSHEIM
Investigador en East-West Center (Honolulú), doctor en antropología (EHESS-París), ha publicado numerosos libros sobre los movimientos indígenas en el Pacífico Sur.

Imágenes

Capítulo 1





Nueva Caledonia.

Capítulo 3



Manuel Castro del movimiento Pachakutik, alcalde de Sulcal (2000-2004).
Copyright: © Damien Fellous/Libre Arbitre
d.fellous@librearbitre.com



Mujeres otavaleñas en el momento de la campaña del candidato Pachakutik para la prefectura del Imbabura.
© Damien Fellous/Libre Arbitre



Asamblea de la comunidad Sarayaku en la región del Pastaza (Amazonía).
© Damien Fellous/Libre Arbitre



Antonio Quinde, vice-alcalde de Cañar (movimiento Pachakutik, 2000-2004).
© Damien Fellous/Libre Arbitre



Auki Tituaña, alcalde de Cotacachi (movimiento Pachakutik, 1996-2008).
© Damien Fellous/Libre Arbitre

Capítulo 5



Carte Le Bonniec.



Familiares de los presos.
© Jaime Soto



Los fiscales.
© Fabien Le Bonniec



Los imputados escuchando la lectura de la sentencia.
© Jaime Soto



Protesta frente el tribunal, el día de la sentencia.
© Jaime Soto

Capítulo 8



Marie-Noëlle Ferrieux-Patterson con militantes, Port-Vila, abril de 2002.
©: Imágenes extraídas de la película *Grassroots, los que votan* de Eric Wittersheim, imágenes de David Quesemand



Alick Georges Noel (UPM) durante una reunión en la plaza de mercado, Port-Vila, abril de 2002.
©: Imágenes extraídas de la película *Grassroots, los que votan* de Eric Wittersheim, imágenes de David Quesemand



Captura de un joven durante la tentativa de fraude electoral, Port-Vila, mayo de 2002.
©: Imágenes extraídas de la película *Grassroots, los que votan* de Eric Wittersheim, imágenes de David Quesemand



Captura de un joven durante la tentativa de fraude electoral, Port-Vila, mayo de 2002.
©: Imágenes extraídas de la película *Grassroots, los que votan* de Eric Wittersheim, imágenes de David Quesemand



Captura de un joven durante la tentativa de fraude electoral, Port-Vila, mayo de 2002.
©: Imágenes extraídas de la película *Grassroots, los que votan* de Eric Wittersheim, imágenes de David Quesemand

Este libro fue compuesto en
caracteres Caxton Bk Bt de 10 puntos,
impreso sobre papel propal libro beige de 70 gramos,
y encuadernado con método Hot Melt,
en el mes de mayo de 2008,
en Bogotá, D.C., Colombia.